Khamim
Mengkaji Hadis
di Pesantren Salaf
IAIN
KEDIRI

Khamim

MENGKAJI HADIS DI PESANTREN SALAF

Editor : Ilham Masyhuri

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

MANAJEMEN

©STAIN Kediri
STAIN Kediri Press, 2015

vi+240 hlm.; 14.5 x 21 cm
ISBN:
Cetakan Pertama, Oktober 2015

Penulis
Khamim

Desain Cover
Aiq Banindya Afad

Tata Letak
Zafa

Penerbit:
STAIN Kediri Press
Jl. Sunan Ampel 07, Ngronggo, Kediri, Jawa Timur 64127
Tlp. (0354) 689282, FAX (0354) 686564.

Dicetak:
Nadi Pustaka
Email: kantornadi@gmail.com
Tlp. (0274) 4333626

KATA PENGANTAR

Untaian syukur kepada Allah SWT, penulis panjatkan atas limpahan karunia-Nya, penulis mampu menyelesaikan penulisan buku ini di tengah-tengah kesibukan penulis. Shawalat dan *salam* Allah semoga selalu dilimpahkan kepada Nabi Muhammad saw., mudah-mudahan kita semua mampu memahami ilmu dan kebenaran yang telah diwariskan beliau.

Karya ini hadir untuk mengungkap kajian hadis di sejumlah pesantren *salaf* di Kediri. Bagi kebanyakan pesantren *salaf*, kajian hadis belum menjadi kajian pokok. Materi-materi kajian hadis masih kalah tenar dengan materi-materi kajian fikih. Di samping itu, hadis umumnya hanya difahami secara *lafẓiyyat* (tekstual), dan hadis belum digunakan sebagai sumber syari'at --karena *mainstream* pesantren *salaf* masih menggunakan *ta'bīr* kitab-kitab kuning-- bahkan hadis *ḍa'īf*, hadis *mawḍū'*, bahkan statemen-statemen yang bukan hadis masih banyak banyak digunakan.

Berbeda dengan kondisi *mainstream* di atas, Pesantren Lirboyo Kediri, telah melangkah lebih jauh, mereka mencoba memahami hadis menggunakan pendekatan sosio-historis, menggunakannya dalam penetapan hukum Islam, bahkan telah menyusun buku-buku hasil baths al-masa'il yang didukung oleh *dalil-dalil* al-Qur'an maupun hadis.

Karya ini berhasil menyuguhkan dinamika kajian hadis di Pesantren Lirboyo Kediri, sedikit dari pesantren *salaf* yang telah

bersusah payah menggunakan hadis dalam menjawab masalah-masalah kontemporer.

Wujud dinamika kajian hadis dan penggunaannya dalam penetapan hukum Islam di Pesantren tersebut dibuktikan dengan menggunakan pendekatan kontekstual melalui analisis historis (*sabab al-wurūd*), di samping kajian tekstual, menggunakan kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth* untuk mendalami pemahaman hadis, menggunakan hadis sebagai dasar argumentasi secara *ma'nawiyyat* dan *lafẓiyyat*, menggunakan pola *tarjīh* dalam menetapkan hukum Islam berdasarkan hadis, dan menilai kembali hadis-hadis yang dipelajari sebagai sebuah sikap terbuka.

Akhir kata, mudah-mudahan kajian dalam buku ini menjadi pembuka bagi kajian-kajian hadis di pesantren, dan memberikan manfaat bagi penulis buku dan pembacanya, untuk itu saran dan kritik sangat penulis harapkan guna menyempurnakan karya ini di masa-masa mendatang.

Jombang, Akhir Juli 2015
Penulis,
Khamim

DAFTAR TABEL

Daftar isi

BAB I KAJIAN HADIS DAN PENETAPAN HUKUM ISLAM DI PESANTREN SALAF

A. Pendahuluan

Pondok Pesantren adalah institusi keagamaan yang memberikan pendidikan dan pengajaran serta pengembangan dan penyebaran ilmu agama Islam.[1] Secara fisik, pondok pesantren umumnya merupakan suatu komplek bangunan yang terdiri dari rumah kiai,[2] masjid, pondok tempat tinggal santri dan ruangan belajar. Pendidikan dan pengajaran di pondok pesantren, biasanya diberikan dengan cara nonklasikal walaupun dengan sistem *bandongan* dan *sorogan*. Di pondok pesantren, kiai umumnya mengajarkan kitab-kitab yang tertulis dalam bahasa Arab oleh ulama-ulama besar abad pertengahan.[3]

Sebagai lembaga pendidikan, pondok pesantren mempunyai ciri-ciri umum dan ciri khusus. Ciri-ciri umum sebagai pembeda

---

[1] Ridlwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal: Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 80.

[2] Dengan mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, pada buku ini istilah "kiai" ditulis dengan "kiai", kecuali jika merupakan nama dokumen atau judul sebuah buku, maka dalam hal itu ditulis seperti apa adanya. Menurut kamus itu, "kiai" adalah sebutan bagi alim ulama Islam, ulama, sebutan guru ilmu gaib (dukun dan sebagainya), kepala distrik, dan sebutan bagi benda yang dianggap bertuah. WJS. Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1984), 505.

[3] Dawam Rahardjo, *Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1983), 6.

dengan lembaga pendidikan lainnya adalah kiai sebagai figur utama, yang biasanya juga disebut pemilik, asrama (pondok) sebagai tempat tinggal santri dan masjid sebagai pusarnya dan pendidikan serta pengajaran agama (kitab kuning) melalui sistem pengajian *wetonan, sorogan* dan *bandongan*. Sedang ciri-ciri khususnya adalah sifat kharismatik kiai dan suasana kehidupan keagamaan yang mendalam.[4]

Sejalan dengan perkembangannya, pondok pesantren dikatagorikan jenisnya menjadi dua, yaitu pesantren salaf (tradisional) dan pesantren *khalaf* (modern). Pesantren salaf adalah pesantren yang di dalamnya terdapat sistem pendidikan salaf (*wetonan* dan *sorogan*) dan sistem klasikal (madrasah) salaf. Sedangkan pesantren *khalaf*, yaitu pesantren yang di dalamnya terdapat sistem pendidikan salaf dan sistem klasikal yang lebih lengkap, karena selain terdapat sekolah umum juga ada penambahan *diniyah*, perguruan tinggi, koperasi dan *takhaṣṣuṣ* bahasa Arab-Inggris.[5]

Pondok pesantren salaf (tradisional) mempunyai beberapa fungsi, di antaranya adalah *tafaqquh fī al-dīn* (pendalaman pengetahuan agama), *tarbiyat al-akhlāq* (pembentukan budi pekerti) dan pengembangan masyarakat atau pusat rehabilitasi sosial.[6] Selain itu, pesantren salaf sering diasumsikan sebagai "cagar masyarakat" yang kental dalam mewarnai kehidupan kelompok masyarakat luas. Pesantren, yang pada awalnya lebih dikenal sebatas institusi pendidikan Islam semata dengan konsentrasi pada penyebaran agama dan tempat mempelajari serta mendalami

---

[4] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1986), 18-43.

[5] Ridlwan Nasir, *Mencari Tipologi* …., 87-88.

[6] "Pendidikan Pondok Pesantren Tradisional di Indonesia", http://blog.re.or.id/pendidikan-pondok-pesantren-tradisional-di-indonesia.htm (2 April 2012).

ajaran-ajaran agama itu, pada gilirannya menjadi pusat gerakan-gerakan sosial dan pemikiran yang cukup diperhitungkan.[7]

Ciri utama pesantren salaf adalah pengajaran kitab-kitab Islam klasik[8] sebagai inti pendidikannya, baik menggunakan sistem *sorogan, bandongan* maupun *wetonan*.[9] Keseluruhan kitab Islam klasik yang diajarkan di pesantren dapat dikelompokkan menjadi delapan; *naḥw, ṣarf,* fiqh, *uṣūl fiqh,* hadis,[10] tafsir, tawhid, tasawwuf dan etika serta cabang-cabang imu-ilmu lainnya, seperti *tārīkh* dan *balāghat.* Dalam pengajaran kitab dengan sistem *bandongan*, para kiai selain membaca dan menerjemahkan kitab, juga memberikan pandangan-pandangan pribadi (interpretasi), baik mengenai isi teks maupun bacaannya. Oleh karena itu, kiai harus menguasai bahasa Arab, literatur dan cabang-cabang pengetahuan agama Islam lainnya.

---

[7] Nunu Ahmad an-Nahidl, "Pesantren dan Dinamika Pesan Damai" dalam *Edukasi* Vol. 4 Nomor 3 (2006), 16.

[8] Kitab-kitab berbahasa arab yang ditulis oleh para ulama' abad pertengahan yang diistilahkan dengan "kitab kuning". Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren…..*, 18-43. Kitab kuning dalam struktur keilmuan pesantren ditempatkan pada posisi istimewa. Kitab kuning yang diajarkan berasal dari kitab-kitab Islam klasik yang ditulis dalam bahasa Arab, baik karya para tokoh muslim Arab maupun para pemikir muslim Indonesia. Muhammad ESA, "Mengukuhkan Struktur Keilmuan Pesantren dalam Kurikulum Integral Pesantren Al-Quran Babussalam", http: //rumahsantri. multiply.com/ journal/ item/10/ Mengukuhkan_Struktur_Keilmuan_ Pesantren (2 April 2012).

[9] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren….*, 41 dan 50-51.

[10] Istilah hadis, dalam Kamus Bahasa Indonesia ditulis dengan "hadis", selanjutnya digunakan pada buku ini, kecuali menjadi judul buku yang menjadi rujukan, maka ditulis seperti apa adanya. WJS. Poerwadarminta, *Kamus….*, 338.

Secara khusus, Martin Van Bruinessen[11] dalam penelitia-annya tentang pesantren dan tarekat, membuat tabel tentang pengajaran hadis dan ilmu hadis di 48 pesantren di daerah Sumatera, Kalimantan Selatan, Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Isi tabel itu menjelaskan, bahwa di antara kitab-kitab hadis yang diajarkan adalah kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* yang diajarkan oleh 21 pesantren dan kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* yang diajarkan oleh 17 dari 48 pesantren yang diteliti. Peringkat pengajaran dua kitab pokok hadis tersebut di bawah peringkat pengajaran kitab *Bulūgh al-marām min adillat al-Aḥkām* yang diajarkan oleh 24 pesantren dan kitab *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* yang diajarkan oleh 23 pesantren dari 48 pesantren yang diteliti.

Terkait dengan uraian Martin Van Bruinessen tentang pe-ngajaran hadis di atas, maka bagaimana pesantren salaf mem-pelajari, mengkaji, mengamalkan dan menggunakan hadis?. Pertanyaan itu sangat penting, karena hadis sebagai istilah dari segala sesuatu yang diriwayatkan dari Rasul Allah setelah diutus menjadi Nabi (*bi'that*),[12] merupakan sumber ajaran Islam kedua sesudah al-Qur'an.[13]

[11] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning (Pesantren dan Tarekat)*, (Bandung: Mizan, 1999), 160-161.

[12] Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 27. Di kalangan ulama' hadis, hadis merupakan sinonim dari *sunnah* dan *khabar*, namun pada umumnya digunakan untuk istilah sebagaimana definisi di atas. Hanya saja *sunnah* terjadi baik sebelum maupun setelah diutus menjadi Nabi (*bi'that*), sedang hadis dan *khabar* hanya terjadi setelah diutus menjadi Nabi (*bi'that*). Berbeda dengan ulama hadis, menurut ulama Usul Fiqh, *sunnah* hanya terjadi setelah diutus menjadi Nabi (*bi'that*), bahkan hadis hanya merupakan *sunnah qawliyyah*.

[13] Ibid., 34-36 dan Ali Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Maktabat dar al-Fikr al-'Arabi, 1997), 30-32.

Keberadaannya didasarkan pada empat alasan normatif dalam al-Qur’an[14] selain juga didasarkan pada hadis-hadis Nabi. Misalnya, riwayat al-Ḥākim dalam *al-mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn*,[15] Malik dalam *muwaṭṭa*’nya[16] dan Muslim dalam *ṣaḥīḥ*nya[17] dengan riwayat yang panjang, bahwa Nabi saw. meninggalkan dua perkara yang harus dipegang teguh, yaitu al-Qur'an dan al-sunnah; riwayat Abū Dāwud,[18] al-Tirmidhī,[19] al-Dārimī[20] dan Aḥmad ibn

---

[14] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, tth.), 106-107. Empat alasan itu, Pertama, al-Qur'an, misalnya 4 : 59, memerintahkan umat Islam agar taat kepada Nabi Muhammad. Kedua, al-Qur'an, misalnya 4 : 113 menjelaskan, bahwa sunnah Nabi merupakan bentuk penyampaian *risālat* dari Tuhan. Ketiga, ayat-ayat al-Qur'an misalnya, 53 : 3-4 menyatakan, bahwa Muhammad itu berbicara berdasarkan sumber dari wahyu Tuhan. Keempat, al-Qur'an dengan tegas mewajibkan umat Islam untuk beriman kepada Nabi Muhammad. Muh. Tasrif, *Kajian Hadith di Indonesia (Sejarah dan Pemikiran)*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007), 48-50 dan 60-61. Berdasarkan ayat-ayat al-Qur’an itu, bisa dimengerti, bahwa *sunnah* merupakan sumber ajaran Islam.

[15] Pada *kitāb al-‘ilm* dengan redaksi berikut :

عن ابن عباس : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم خطب الناس في حجة الوداع فقال : قد يئس الشيطان بأن يعبد بأرضكم و لكنه رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحاقرون من أعمالكم فاحذروا يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا : كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و سلم.........

[16] Pada *kitāb al-jāmi’ bāb al-nahy ‘an al-qawl bi al-qadr* dengan redaksi berikut :

وحدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال : تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه

[17] Pada *kitāb al-Ḥajj bāb Ḥajjat al-Nabyy.*

[18] Sulayman ibn al-Ash’ath, Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwud* jilid 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 162, pada *kitāb al-Aqḍiyyah bāb Ijtihād al-ra’y fī al-qaḍā’* hadis 3592 dengan redaksi :

حدّثنا حفص بن عمَر عن شعبة عن أبى عون عن الحارث بن عمْرو بن أخى المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أنّ رسول الله -صلى الله عليه و سلم- لمّا أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال «كيف تقضى إذا عرض لك قضاء». قال أقضى بكتاب الله.قال «فإن لم تجد فى كتاب الله».قال فبسنّة رسول الله- صلى الله عليه و سلم-. قال «فإن لم تجد فى سنّة رسول الله- صلى الله عليه و سلم- ولا فى كتاب الله». قال أجتهد رأيى ولا آلو. فضرب رسول الله- صلى الله عليه و سلم - صدره وقال «الحمد لله الّذى وفّق رسول رسول الله لما يُرضى رسول الله».

[19] Muhammad ibn ‘Isa ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi* juz 2 (Bandung: Maktabat Dahlan, T.th.), 394 pada *kitāb al-Aḥkām ‘an rasūl Allāh bāb mā jā’a fī al-Qāḍī kayfa yaqḍī* hadis 1342.

Ḥanbal[21] dari salah seorang sahabat, Mu'adh ibn Jabal, tentang dialognya dengan Nabi seputar dasar penetapan hukum, yaitu al-Qur'an, hadis dan ijtihad.

Terkait dengan keberadaan hadis sebagai sumber ajaran Islam kedua sesudah al-Qur'an, Ibn Hazm (w 456 H) mengatakan, setiap persoalan fikih pasti terdapat dasarnya dalam al-Qur'an yang kemudian dipublikasikan oleh hadis, sebagaimana firman Allah : ما فرطنا فى الكتاب من شيء.[22] Menurut 'Ajjaj al-Khatib, al-Qur'an merupakan wahyu yang terbaca (*matluww*) dan hadis merupakan wahyu yang tidak terbaca (*ghayr matluww*). Karena sama-sama wahyu, maka hadis berkedudukan sama dengan al-

---

[20] 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Faḍl ibn Bahram al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, T.th.), 57, pada *kitāb al-muqaddimat bāb al-futyā wa mā fīh min al-shiddat* dengan redaksi :

أخبرنا محمد بن الصلت ثنا زهير عن جعفر بن برقان حدثنا ميمون بن مهران قال, كان أبو بكر اذا ورد عليه الخصم نظر فى كتاب الله فان وجد فيه مايقضى بينهم قضى به. وان لم يكن فى الكتاب وعلم من رسول الله صلى الله عليه و سلم فى ذلك الامر سنةً قضى به. فان أعياه خرج فسأل المسلمين وقال أتانى كذا وكذا فهل علمتم ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قضى فى ذلك بقضاء فربما اجتمع اليه النفر كلهم من رسول الله صلى الله عليه و سلم فيه قضاءً فيقول أبوبكر الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ على نبيّنا فان اعياه ان يجد فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه و سلم جمع رُؤُسَ الناس وخيارهم فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على امرٍ قضى به.

[21] Dengan redaksi berikut :

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن أبي عون عن الحرث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص عن معاذ : ان رسول الله صلى الله عليه و سلم حين بعثه إلى اليمن فقال كيف تصنع ان عرض لك قضاء قال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم قال اجتهد رأيي لا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه و سلم صدري ثم قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه و سلم لما يرضى رسول الله صلى الله عليه و سلم

[22] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 90-91. Secara rinci, penjelasan al-Qur'an terhadap syari'at terbagi menjadi tiga, yaitu :

1. Al-Qur'an menjelaskan secara sempurna, lalu al-sunnah menetapkannya, sebagaimana pada firman Allah : فمن شهد منكم الشهر فليصمه,
2. Al-Qur'an menjelaskan secara global, lalu al-sunnah menjelaskan rinciannya, seperti perintah zakat,
3. Al-Qur'an menjelaskan dengan bentuk *ishārat* atau *'ibārat*, lalu al-sunnah menjelaskan secara sempurna, seperti hukuman budak perempuan (*amat*) setengah dari hukuman perempuan merdeka.

Qur'an dan karenanya sama-sama wajib dilakukan.[23] Imam Syafi'i (w 204 H) menganggap al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai satu sumber *istidlāl*, sehingga keduanya saling melengkapi dalam menjelaskan syari'at. Imam al-Shatibi (w 790 H) juga menjelaskan, bahwa dalam melakukan *istinbāṭ* tidak cukup hanya berpedoman pada al-Qur'an tanpa melihat penjelasannya dalam al-Sunnah.[24]

---

[23] Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*… 36.

[24] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 105-106. Uraian di atas sesungguhnya menjelaskan, bagaimana fungsi hadis terhadap al-Qur'an. Secara umum, hadis mempuyai fungsi sebagai *bayān* terhadap al-Qur'an, yaitu *bayān ta'kīd* (penguat), *bayān tafsīr* atau *tafṣīl* (penjelas terhadap keglobalan, pembatas terhadap kemutlakan dan pengkhusus terhadap keumuman al-Qur'an) dan *bayān tashrī'* (pembuat syari'at baru). Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* ….., 36-50, Ali Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī'* …, 32-35, dan Muhammad Abu Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tth.), 36-45. Dalam pandangan Muhammad Abu Zahrah, al-sunnah mempunyai fungsi menjelaskan al-Qur'an dalam tiga hal. Pertama, menjelaskan kemubhaman al-Qur'an, menjelaskan rincian keglobalannya, dan mengkhususkan keumumannya, bahkan melakukan *naskh* terhadap hukum al-Qur'an. Kedua, menambahkan perbuatan fardlu bagi persoalan yang telah ditetapkan dasar(*uṣūl*)nya dalam al-Qur'an. Ketiga, menetapkan hukum bagi persoalan yang tidak disebutkan al-Qur'an melalui *naṣ*nya, namun tidak berarti menambahkan hukum bagi persoalan yang telah ditetapkan dasarnya dalam al-Qur'an. Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 112-114. Sebagai contoh dari fungsi pertama adalah penjelasan sunnah terhadap salat dan zakat. Bahkan Imam Syafi'i menganggap hadis : لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أختها ولا ابنة أخيها sebagai pen*takhṣīṣ* terhadap keumuman ayat : واحل لكم ماورآء ذلكم. Untuk contoh dari fungsi kedua adalah ketetapan al-sunnah terhadap pemisahan suami istri akibat *li'ān*, seperti pada riwayat Abu Dawud pada *bāb al-li'ān* dari Ibn 'Abbas tentang peristiwa Hilal Ibn Umayyah, walaupun dasar hukumnya telah disebutkan dalam al-Qur'an pada surat al-Nūr, 6-8. Sedang contoh untuk fungsi ketiga adalah hadis tentang keharaman keledai jinak, walaupun dasarnya telah disebutkan dalam al-Qur'an pada ayat: ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث.

Dari segi periwayatannya, hadis Nabi berbeda dengan al-Qur'an. Periwayatan al-Qur'an berlangsung secara *mutawātir*,[25] sedang hadis Nabi, sebagian periwayatannya berlangsung secara *mutawātir* dan sebagian yang lain secara *aḥād*.[26] Oleh karenanya, dilihat dari segi periwayatannya, al-Qur'an memiliki kedudukan sebagai *qaṭ'ī al-wurūd*. Sedang hadis, ada sebagian yang memiliki

---

[25] Dalam terminologi '*Ulūm al-Ḥadīth*, *mutawātir* adalah istilah bagi hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang pada setiap tingkatan periwayat, mulai dari tingkatan sahabat hingga *mukharrij* sebagai periwayat terakhir, yang menurut rasio, mustahil bersepakat untuk berdusta. Subhi al-Salih, '*Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuhu* (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malāyin, 1977), 146 dan Mahmud al-Tahhan, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Surabaya: Shirkah Bungkul Indah, 1985), 18. Di antara kitab-kitab tentang hadis *mutawātir* adalah *al-Fawā'id al-Mutakāthirah fī al-Akhbār al-Mutawātirah* karya Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr al-Suyūṭī (w. 911 H), *Al-Azhār al-Mutanāthirah fī al-Akhbār al-Mutawātir* karya al-Suyūṭī juga yang merupakan ringkasan dari kitab *al-Fawā'id al-Mutakāthirah*, *Al-La'ālī' al-Mutanāthirah fī al-Aḥādīth al-Mutawātirah* karya *Shaykh al-Imām al-Ḥāfiẓ Khātimat al-Musnidīn Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammd ibn 'Alī ibn Ṭulūn al-Ḥanafī al-Dimashqī al-Ṣāliḥī* (w. 953 H.), *Laqaṭ al-La'ālī' al-Mutanāthirah fī al-Aḥādīth al-Mutawātirah* karya Shaykh Abū al-Fayḍ Muḥammad al-Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Zubaydī al-Miṣrī (w. 1250), *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir* karya al-Faqīh al-Muḥaddith Abū 'Abd Allāh Sayyidī Muhammad ibn Abū al-Fayḍ Mawlānā Ja'far al-Ḥasanī al-Idrīsī yang terkenal dengan al-Kattānī (w. 1927 M.), dan *al-Ḥirz al-Maknūn min Lafẓ al-Ma'ṣūm al-Ma'mūn* karya al-Sayyid al-Nuwwāb Ṣadīq ibn Ḥasan ibn Ali al-Qanūjī al-Bukhārī al-Ḥusayni yang menghimpun 40 hadis dari kitab *Laqaṭ al-La'ālī' al-Mutanāthirah*. Di antara contoh hadis *mutawātir* adalah : من كذب عليّ متعمّدا فليتبوّأ مقعده من النّار yang diriwayatkan oleh 75 sahabat. "Khuṭbat al-Kitāb" dalam Muhammad ibn Abū al-Fayḍ Mawlānā Ja'far al-Ḥasanī al-Idrīsī yang terkenal dengan al-Kattani, *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 9-11 dan 35-41.

[26] *Aḥād* adalah istilah bagi hadis yang diriwayatkan oleh orang perorang yang tidak mencapai tingkat *mutawātir*, *mashhūr* dan *'azīz*.

kedudukan sebagai *qaṭ'ī al-wurūd* dan sebagian yang lain bahkan yang terbanyak memiliki kedudukan sebagai *ẓannī al-wurūd*.[27]

Beberapa uraian di atas dimaksudkan, agar pesantren mengetahui kedudukan hadis dalam syari'at Islam dan fungsinya terhadap al-Qur'an, walaupun sementara ini pesantren salaf, hanya mempelajari hasil-hasil pemahaman ulama sebagaimana terkodifikasi dalam kitab *kuning*, baik dalam persoalan akidah, fikih maupun akhlak. Tentu yang lebih baik adalah mempelajari secara langsung terhadap teks-teks hadis, atau paling tidak memperkuat konstruk keilmuan mereka dengan hadis, karena dengan cara ini, warga pesantren akan menyadari betapa luas kandungan teks hadis untuk bisa dipahami sesuai dengan masa terjadinya dan zaman serta kondisi yang mengitari pembaca.

Namun tawaran itu tampaknya masih cukup berat bagi pesantren salaf, karena apa yang dihasilkan para ulama terdahulu, yang berasal dari pemhaman terhadap al-Qur'an dan hadis, diyakini sebagai kebenaran yang berlaku untuk selamanya.[28]

---

[27] *Qaṭ'ī al-wurūd* atau *qaṭ'ī al-thubūt* adalah tingkat kebenaran berita yang absolut (mutlak). Sedang *ẓannī al-wurūd* adalah tingkat kebenaran berita yang relatif. Al-Shatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* Juz 3 (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, tth.), 15-16.

[28] Keyakinan itu sebagaimana pernah terjadi setelah generasi al-Ghazāli, yang pada beberapa abad dicekam doktrin "tertutupnya pintu ijtihad", sehingga dunia keilmuan Islam mengalami kelesuan. Ketidak beranian melakukan ijtihad dan kajian kritis, kemudian dirasionalisasikan dengan argumen "apa yang telah dihasilkan para Imam Madhhab dan para pendukungnya adalah sesuatu yang sudah final", sehingga apapun produk pemikiran mereka "harus diterima" dan berlaku untuk selamanya. Akibatnya, tradisi keilmuan yang berlangsung adalah tradisi *sharḥ* dan *ḥāshiyat* atas *matn* yang dirumuskan oleh ulama terdahulu. Mereka hanya memberi *sharḥ* (penjelasan), atau *ḥāshiyat* (semacam *foot note*) atau *mulakhkhaṣ/mukhtaṣar* (ringkasan) dari teks-teks para pendahulunya. Ini banyak dilakukan oleh para ulama sejak abad ketujuh, dengan cara memoles dan mengomentari serta memberikan anotasi secukupnya tanpa daya kritis

Padahal jika potensi pesantren diberdayakan dengan baik tentu akan sangat luar biasa hasilnya, sebab umumnya para santri sudah mempunyai tradisi *qirā'at al-kutub* dengan cukup baik.

Di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri,[29] yang di dalamnya terdapat Lajnah Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo

---

sedikitpun. Nurcholis Madjid, "Tradisi Sharh dan Hashiyah Dalam Fikih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam" dalam Budy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 313.

[29] Pondok ini merupakan salah satu dari 26 pondok pesantren (PP) di Kota Kediri, baik *salafiyah*, *'aṣriyah*, atau kombinasi, sebagaimana berikut ini :

1. PP. Al-Hamdulillah Bandar Lor Mojoroto
2. PP. Al-Husna Banjar Mojoroto
3. PP. Al-Ishlah Jl. KH Hasyim Asy'ari 7 Bandar Kidul Mojoroto
4. PP. Al-Ma`ruf Bandar lor Mojoroto
5. PP. Darul Hikam Ngadirejo Jl. Selowarih Mojoroto
6. PP. H.M. Lirboyo Lirboyo Mojoroto
7. PP. HM. Tribakti Jl. KH. Wahid Hasyim 62 Mojoroto
8. PP. Haji Ya'qub Lirboyo Jl. KH. Abd. Karim Lirboyo Mojoroto
9. PP. Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Mojoroto
10. PP. Hidayatul Mubtadi-ien Tega Talun Pojok Mojoroto
11. PP. Kedung Sentul Dsn Kedung Sentul Mojoroto
12. PP. Kedunglo Al-Munadhdhoroh Jl. K.H Wahid Hasyim Mojoroto
13. PP. Lirboyo Jl. KH. Abdul Karim Lirboyo Mojoroto
14. PP. Lirboyo Darussalam Jl. H. Winarto Ds. II/3 Mojoroto
15. PP. HM. Putra Almahrusiyah Jl. KH Abdul Karim Mojoroto
16. PP. Maunah Sari Jl. KH. Agus Salim 08 Mojoroto
17. PP. Putra Putri Salafiyyah Bandar Kidul Mojoroto
18. PP. Putri HMQ Lirboyo Mojoroto
19. PP. Salafiy Terpadu Ar-Risalah Jl. Aula Muktamr Lirboyo Mojoroto
20. PP. Salafiyah Hl. Jl. KH.Agus salim V / 27 Mojoroto
21. PP. Al-Amin Jl. Raya Ngasinan 2 Kota Kediri
22. PP. Al Huda, Masjid Al Huda, Kota Kediri
23. PP. Al-Falah Jl. Sersan Suharmaji
24. PP. Al-Husna Banjaran
25. PP. LDII Burengan Banjaran, Jl. Hos Cokrominoto, Pesantren

(LBM-P2L) sebagai wadah menetapkan hukum Islam, dalam kegiatan madrasahnya, terdapat mata pelajaran hadis pada semua tingkat. Pada tingkat ibtida'iyah kelas 6 dan tsanawiyah kelas 1 diajarkan kitab *Bulūgh al-Marām*, pada kelas 2-3 tsanawiyah diajarkan kitab *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, dan pada tingkat Aliyah, sejak kelas 1 sampai kelas 3, diajarkan kitab *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* karya al-Suyūṭī.[30]

Pada Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri, sebagai salah satu anggota Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se-Eks Kawedanan Pare,[31] sejak awal berdirinya,[32] selalu ada pengajian kitab-kitab hadis, dalam sistem pengajian *kilatan*.[33] Pada tahun 2002 sampai dengan

---

26. PP. Mambaul Hisan, Pesantren.
Lihat
http://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_pesantren_di_Jawa_Timur#Kota_Kediri (1 Juni 2012).

[30] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo Sejarah, Peristiwa, Fenomena dan Legenda* (Kediri: BPK P2L, 2010), 272-276.

[31] Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se-Eks Kawedanan Pare merupakan organisasi yang bergerak di bidang kajian Islam dan masā'il dīniyyah wāqi'iyyah. Forum itu diikuti oleh sekitar 33 pondok pesantren di Eks Kawedanan Pare Kediri. LPJ Pengurus FBMPP-PARE Masa Khidmah 2009-2012, 47-48 dan ADART FBMPP, pasal 15, yang sampai hari ini didominasi oleh 3 pesantren besar di Pare, yaitu Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri, Pondok Pesantren Darus Salam Sumbersari Kencong Kepung Kediri, dan Pondok Pesantren Mahir ar-Riyadl Ringin Agung Pare Kediri. David Fuadi, Editor Buku "Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kiai NU, wawancara, Kediri, 30 Januari 2012. Buku itu merupakan hasil kajian dari FBMPP terhadap "Buku Putih Kiai NU" Karya K. Afrokhi Abdul Ghoni. Kajian pada buku itu dilengkapi dengan dasar-dasar al-Qur'an dan hadis.

[32] Zuhdi, *wawancara*, Kediri, 14 Februari 2009.

[33] Pengajian *kilatan* itu ada yang bersifat tahunan dan ada yang berkala pada bulan-bulan tertentu, seperti bulan Ramadlan dan *Dhū al-Ḥijjah*. Pengajian *kilatan* merupakan metode mempelajari kitab-kitab klasik secara

tahun 2014, kitab-kitab hadis dan *'ulum al-ḥadīth* yang dipelajari di Pesantren ini dalam sistem pengajian *kilatan* tahunan adalah sebagaimana dalam tabel berikut.

Tabel 1.1
Daftar Kitab-Kitab Hadis dan *'Ulum al-Ḥadīth*
Dalam Pengajian *Kilatan* PP. Fathul Ulum

No.	Tahun	Nama Kitab	
		Hadis	'Ulum al-Ḥadīth
1.	2002	▪ *Sunan Al-Tirmidhi* ▪ *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*	
2.	2003	▪ *Sunan Al-Nasā'i*	*Al-Jāmi' al-Ṣaghīr*
3.	2004	▪ *Sunan Ibn Mājah* ▪ *Tajrīd al-Ṣarīḥ* ▪ *Bulūgh al-Marām*	
4.	2005	▪ *Sunan Al-Tirmidhi*	*Manhaj Dhawi al-Naẓar*
5.	2006	▪ *Sunan Abī Dāwud*	
6.	2007	▪ *Sunan Al-Nasā'i* ▪ *Jawāhir al-Bukhārī* ▪ *Subul al-Salām*	*Al-Jāmi' al-Ṣaghīr*
7.	2008	▪ *Sunan Ibn Mājah* ▪ *Mukhtaṣar Ibn Abī Jamrah*	
8.	2009	▪ *Sunan Al-Tirmidhi*	

---

cepat (kilat). Biasanya, oleh guru (*qārī'*) hanya dibacakan kata perkata lengkap dengan artinya dalam bahasa jawa tanpa ada penjelasan isi, sementara santri hanya mendengar dan menulis arti kata perkata pada bagian bawah setiap kata (*makna gandul*). Misalnya "*qāla : wus ngendika*", "*Muḥammadun : sopo Muhammad*" dan seterusnya. Sehingga tujuan utama pengajian ini hanya untuk memperbanyak pengusaan literatur dan *tabarrukan* (mencari barokah) dari *qārī'*. (Pengamalan Penulis).

		▪ *Tanwīr al-Ḥawālik* ▪ *Sharḥ al-Arba'īn al-Nawawiyyah*	
9.	2010	▪ *Sunan al-Nasā'i*	*Al-Jāmi' al-Ṣaghīr*
10.	2011	▪ *Sunan Al-Tirmidhi* ▪ *Ibānat al-Aḥkām*	
11.	2012	▪ *Sunan Ibn Mājah* ▪ *Sunan Abī Dāwud*	
12.	2013	▪ *Tanwīr al-Ḥawālik* ▪ *al-Tajrīd al-Ṣarīḥ*	▪ *Manhaj Dhawī al-Naẓar* ▪ *al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ilm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth.*
13.	2014	▪ *Sunan al-Nasā'ī.*	

Sumber : Jadwal Kegiatan Pengajian yang diolah

Sedang kitab-kitab hadis dan *'ulūm al-ḥadīth* yang dipelajari pada Madrasah Diniyyah[34] Futuhiyyah Pondok Pesantren Fathul 'Ulum adalah sebagaimana dalam tabel berikut.

Tabel 1.2
Daftar Kitab-Kitab Hadis dan *'Ulum al-Ḥadīth* Dalam Pembelajaran Madrasah Futuhiyyah PP. Fathul Ulum

No.	Nama Kitab		Kelas
	Hadis	*'Ulūm al-Ḥadīth*	
1.	*Al-Arba'īn al-Nawāwi*		VI Ibtida'iyah putra

[34] Maghfur, *wawancara* , Kediri, 14 Nopember 2010.

2.	*Abī Jamrah*		I Tsanawiyah putra-putri
3.	*Bulūgh al-Marām*		II-III Tsanawiyah putra-putri
4.		*Musṭalaḥ al-Ḥadīth* (cetakan khusus)	III Tsanawiyah putra-putri
5.		*Alfiyat al-Suyūṭī*	III Aliyah putra
6.	*Tajrīd al-Ṣarīḥ*		I, II, III Aliyah putri

Sumber : Jadwal Pelajaran Madrasah Diniyyah yang diolah

Berdasarkan 2 tabel di atas dapat diketahui, bahwa 4 dari 6 kitab hadis pokok telah dipelajari, kecuali *ṣaḥīḥ bukhāri* dan *ṣaḥīḥ muslim,* karena keduanya diajarkan pada sistem *kilatan* berkala, yaitu pada bulan Ramadlan dan bulan dhū al-ḥijjah. Kesimpulannya, di Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean diajarkan kitab-kitab hadis pokok, di samping juga kitab-kitab hadis lain. Lebih dari itu, kitab-kitab *'ulūm al-ḥadīth* juga diajarkan, seperti *manhaj dhawi al-naẓar* karya Shaykh Mahfuz al-Tarmisi dan kitab *Al-jāmi' al-ṣaghīr* karya Al-Suyūṭī. Namun pada sistem sekolah diniyyah di luar pengajian *kilatan* hanya dipelajari kitab-kitab hadis yang tidak tergolong kitab-kitab hadis pokok, yaitu *bulūgh al-marām* yang banyak diajarkan pada santri putra mapun putri, dan *tajrīd al-ṣarīḥ* yang hanya diajarkan pada santri putri kelas 1-3 Aliyah.

Sementara itu, pada Pondok Pesantren Darussalam Sumbersari[35] Kencong Kepung Kediri juga diajarkan beberapa

[35] Sumbersari merupakan perkampungan kecil yang berjarak 40 km arah timur kota Kediri Jatim. Awal mulanya kampung tersebut dirintis oleh seorang kiai yang bernama K. Nur Aliman, kemudian diteruskan oleh K.

kitab hadis dalam kurikulum madrasahnya, misalnya *bulūgh al-marām*. Kitab ini diajarkan pada santri putra maupun putri di kelas 1-2 Madrasah Tsanawiyah selama dua tahun. Sedangkan *Musṭalaḥ al-Ḥadīs* diajarkan kepada mereka yang duduk di kelas 3. Pada tingkat Aliyah diajarkan pula kitab hadis yakni *al-tajrīd al-ṣarīḥ* selama tiga tahun, yaitu kelas 1-3.[36]

Pada PP. Mahir Arriyadl Ringinagung diajarkan beberapa kitab hadis dalam kurikulum madrasah dan pengajiannya. Pada kelas 6 Ibtida'iyah Madrasah Al-Asna PP. Mahir Arriyadl diajarkan kitab *al-arba'īn al-nawawī*, kelas 1 tsanawiyah kitab *bulūgh al-marām*, kelas 2 Tsanawiyah kitab *bayqūniyyah*, kelas 1 Aliyah kitab *alfiyat al-suyūṭī*.[37] Sedang dalam kurikulum pengajian rutin tahunan tahun 2014, diajarkan kitab *bulūgh al-marām*, *ṣaḥīḥ al-bukhārī*, *majālis al-saniyyah bi sharḥ al-arba'īn al-nawawiyyah*, *riyāḍ al-ṣāliḥīn*, dan *al-adhkār al-nawawī*.[38] Dalam

---

Iskandar dan K. Abdurrahman, selang beberapa waktu tepatnya tanggal 13 Maret 1949 datanglah K. Imam Faqih Asy'ari bersama sang istri, Nyai Munifah Faqih bersama 12 santri dari Pondok Pesantren Jombangan Pare Kediri, untuk *nashr al-'ilm wa al-dīn* dengan mendirikan lembaga pendidikan dan pengajaran Pondok Pesantren Darussalam (Ma'had Islamy Darussalam yang disingkat "MAHISD"). Setelah itu, tepatnya pada tahun 1958 berdirilah sistem pendidikan klasikal Madrasah Islamiyah Darussalamah yang disingkat "MIDA". Pondok dan madrasah Darussalamah terus berkembang pesat di tengah-tengah masyarakat. Profil Pondok Pesanten Darussalam Sumbersari Kencong Kepung Kediri Jatim.

[36] BPAP "MIDA-MAHISD"Tahun 2011-2012 dan Profil Pondok Pesantren Darussalam tahun 2014, 7-9.

[37] "Pengajaran dan Mata Pelajaran Madrasah Al-Asna Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2014/2015" pada *Risalah Pedoman Kerja (RPK II)* Madrasah Al-Asna Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2014/2015, 16-19.

[38] Jadwal Pengajian Rutin Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2014.

pengajian khusus Ramadlan tahun 2014, diajarkan kitab *bulūgh al-marām*, *sharḥ al-arba'īn al-nawawiyyah* dan *jawāhir al-bukhārī*.[39]

Beberapa uraian di atas menunjukkan, bahwa kitab-kitab hadis dan *'ulūm al-ḥadīth* telah diajarkan di beberapa pesantren salaf, baik melalui sistem pengajian maupun sistem madrasah. Namun bagaimana kondisi umum pesantren mempelajari, menggunakan dan mengamalkan hadis?.

Secara umum, dalam mempelajari kitab-kitab klasik (*kitab kuning*), termasuk hadis, pada pengajian *kilatan* maupun selain pengajian *kilatan*, seperti pada madrasah diniyyah, biasanya para santri hanya memberikan arti dengan *makna gandul*[40] pada setiap kata yang belum dimengerti artinya, dan mencatat beberapa keterangan atau penjelasan tambahan sebagai pendapat pribadi *qārī'* atau guru, baik terkait dengan maksud teks maupun bacaannya, yang mereka letakkan di bagian tepi halaman kitab.

Sedang dalam penggunaan hadis dan kitab-kitab terkait dengan hadis, para santri tidak mengunakannya dalam tradisi keilmuan sehari-hari, karena dalam bahts al-masa'il (untuk selanjutnya disingkat dengan "BM"),[41] mereka hanya mengambil

---

[39] Jadwal Pengajian Ramadlan Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2014.

[40] Pemberian arti kata perkata dengan bahasa jawa yang ditulis oleh santri pada bagian bawah setiap kata berdasarkan pembacaan guru (*qārī'*). Misalnya "*qāla : wus ngendika*", "*Muḥammadun : sopo Muhammad*" dan seterusnya. (Pengamalan Penulis).

[41] Adalah tradisi akademik khas pesantren untuk memecahkan persoalan sosial-keagamaan aktual (*wāqi'iyyat*) yang terjadi di masyarakat dan belum diketahui atau belum ditemukan status hukumnya. Selain itu, BM juga dimaksudkan agar santri memiliki kecakapan dalam menguasai referensi klasik (kitab kuning). Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri Menjawab Problematika Sosial,* (Malang: UM Press, 2005), 65 dan "Bahts al-Masa'il", *Ensiklopedi Hukum Islam,* jilid 1, ed. Abdul Azis Dahlan et.al. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 175. Penulisan istilah "bahts al-masa'il" terjadi perbedaan. Pesantren Lirboyo menulisnya dengan "Bahtsul Masa-il"

ta'bīr (ungkapan) dari kitab-kitab standar (*al-kutub al-mu'tabarah*) sebagai jawaban terhadap persoalan. Lebih dari itu, mereka tidak mencoba mempertemukan jawaban ulama pada *ta'bīr* di atas dengan dasar al-Qur'an atau hadis. Bahkan setelah mengikuti pengajian kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr*, yang merupakan salah satu kitab untuk melakukan *takhrīj al-ḥadīth*, mereka tetap saja tidak menggunakannya dan tidak mengetahuinya sebagai kamus mencari hadis dan kualitasnya, bahkan tetap menganggapnya sebagai kitab pokok sumber hadis. Itulah kondisi umum penggunaan hadis pada kebanyakan pesantren salaf.

Berbeda dengan itu semua, pada beberapa pesantren salaf di Kediri, misalnya Lirboyo, sudah mulai ada penggunaan hadis dalam BM. Pada Pesantren Lirboyo itu tidak saja digunakan *ta'bīr* dari kitab-kitab standar (*al-kutub al-mu'tabarah*) sebagai jawaban terhadap persoalan, tetapi sudah mulai meningkat pada penggunaaan metode *ilḥāqī* bahkan *manhajī*,[42] sebagaimana terjadi pada musyawarah kitab *al-maḥallī*.[43] Forum musyawarah

---

sebagai nama Lembaga Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo (LBMP2L). Sementara pondok-pondok pesantren di wilayah Pare menulisnya dengan "Bahtsul Masa'il" sebagai nama Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) se Eks. Kawedanan Pare. Tetapi dalam buku ini ditulis dengan istilah "bahts al-masa'il" dengan merujuk pada *Ensiklopedi Hukum Islam*, kecuali sebagai nama dokumen atau nama lembaga. Dalam hal itu, tetap ditulis sebagaimana aslinya.

[42] Penggunaan *ta'bīr* dari kitab-kitab standar dan penggunaan metode *ilḥāqī* itu merupakan bentuk bermadhhab secara *qawlī*, karena masih tetap mengacu pada pendapat ulama walaupun ada juga yang harus dilakukan *tarjīh* terhadap pendapat yang lebih kuat, yang diistilahkan dengan *taqrīr jama'ī*. Berbeda dengan metode *manhajī* yang hanya mengacu pada metode penetapan hukum ulama bukan pada pendapat ulama.

[43] Darul Azka, *wawancara,*Kediri, 26 Oktober 2010. Kondisi itu, di antaranya dihasilkan dari kursus kitab usul fikih, *Lubb al-Uṣūl*. Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* …., 300-301.

kitab ini sudah mulai merambah pada kajian penelisikan terhadap teori-teori *istidlāl*, menelusuri *'illat-'illat* hukum, dan mengembangkan proses kajian hukum secara vertikal dari al-Qur'an dan hadis. Para peserta musyawarah (*mushāwirīn*) telah menggunakan hadis dalam menjawab masalah presiden wanita dan penjagaan tempat ibadah agama non Islam,[44] bahkan mereka telah melakukan kajian secara *lafẓiyyat* dan pemahaman hadis menggunakan teori *sabab al-wurūd*. Mereka juga telah menyusun buku tentang kumpulan ayat-ayat dan hadis-hadis yang menjadi dasar hukum sebagian akidah, amaliah dan ritual-ritual keagamaan kaum *Nahḍiyyīn* dengan judul "*Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah*".[45]

Lembaga Bahtsul Masa-il Pesantren Lirboyo (LBMP2L) bukan saja telah menggunakan hadis dalam menjawab persoalan, bahkan telah menguatkan (*ta'kīd*) al-Qur'an dengan hadis. Ketika lembaga itu menjawab persoalan penjagaan tempat ibadah agama non-Islam yang berakibat meninggalnya penjaga yang muslim, lembaga menyinggung konsep Al-Qur'an tentang

---

[44] Khamim, "*Penggunaan Hadis Dalam Penetapan Hukum Islam di Pesantren (Studi Terhadap Penerapan Metode Manhaji dalam Bahts al-Masaa'il Di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri)*", (Laporan Penelitian Individual STAIN Kediri, 2011), 77-96; dan Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri* …., 73-81 dan 100-105.

[45] Buku ini disusun oleh Tim Kodifikasi LBM-PPL Tahun 2010, yang telah mengalami 3 kali cetak sampai dengan tahun ini. Buku kecil ini berisi kumpulan ayat-ayat dan hadis-hadis yang menjadi dasar hukum sebagian akidah, amaliah dan ritual-ritual keagamaan kaum *Nahḍiyyīn* yang kerap dituduh sebagian pihak sebagai perbuatan *bid'ah* dan *shirk*. Penulisan buku ini didasari atas keprihatinan terhadap tuduhan itu, sekaligus untuk meneguhkan keyakinan kebenaran kaum *Nahḍiyyīn* dalam menjalankan amaliah dan ritualitas keagamaannya, meliputi seputar shalat, kelahiran, kematian, dan tradisi. "Muqaddimah" dalam Tim Kodifikasi LBM-PPL, *Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah* (Kediri: LBM PPL, 2010), ix-x.

raḥmat li al-'ālamīn[46] yang mengandung komponen *ta'āruf*, *tarāḥum* dan *ta'āwun*. Menurut lembaga itu, konsep *raḥmat li al-'ālamīn* sejalan dengan hadis Nabi riwayat Imam Muslim.[47] Jika dibandingkan dengan kondisi sebelumnya, maka perkembangan itu sudah berbeda dengan kondisi ketika Abdul Mughits melakukan penelitian dengan tema "Kritik Nalar Fikih Pesantren" pada tahun 2002-2003.[48]

---

[46] al-Qur'an, *al-Anbiyā'*: 107.

[47] Muslim Ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, *Ṣaḥīh Muslim bāb bayān anna al-dīn al-naṣīḥah* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī), hadis nomor 205, dengan redaksi : الدين النصيحة, قلنا : لمن ؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامّتهم. Kata "*li a'immat al-muslimīn*" (untuk para imam orang-orang Islam) menurut Imam Muhammad Ibn 'Alan difahami dalam bentuk memberikan dukungan kepada mereka dalam rangka menegakkan kebenaran, mentaati mereka, dan mengingatkan mereka dengan lemah lembut. Sedang kata "*wa 'āmmatihim*" (dan kebanyakan orang Islam) dimaksudkan selain pemerintah, yaitu masyarakat umum, dengan memberikan bimbingan kepada mereka dunia dan akherat, menghilangkan bahaya pada diri mereka, memberikan kebaikan kepada mereka dan menganjurkan untuk meninggalkan kemungkaran.

[48] Secara umum, penelitian itu berbicara tentang akar sejarah, dan budya pesantren *salaf* dan coraknya dalam kajian metodologi hukum Islam (usul fikih) serta faktor-faktor yang mempengaruhinya dengan sampel tiga pesantren *salaf*, yaitu Ploso, Lirboyo dan Ma'had Aly Situbondo. Temuan yang didapat adalah perbedaan kecenderungan dan persepsi pesantren terhadap usul fikih sebagai metodologi hukum Islam : ada yang menolak untuk mengaplikasikannya, seperti pada pesantren Ploso; ada yang "setengah hati", seperti pada pesantren Lirboyo; dan ada yang secara tegas mengaplikasikannya, seperti pada Ma'had Aly Situbondo. Karenanya, Pesantren Ploso memandang, bahwa usul fikih hanya sebagai ilmu pengetahuan, sehingga kajian hukum Islamnya bercorak *fiqh qawlī*. Berbeda dengan Pesantren Lirboyo yang memandang usul fikih sebagai ilmu pengetahuan dan sebagai acuan secara filosofis dalam memilih *ta'bīr-ta'bīr* kitab fiqh, karenanya kajian hukum Islamnya bercorak *fiqh qawlī* dan sedikit *manhajī*. Bahkan Ma'had Aly Situbondo memandang usul fikih sebagai ilmu pengetahuan dan sebagai kerangka teoritis dalam melakukan *istinbāṭ*, sehingga kajian hukum Islamnya bercorak *fiqh manhajī* dan sedikit *fiqh qawli*. Terkait dengan persepsi itu, maka di Ploso tidak terdapat kecenderungan

Selain Pesantren Lirboyo melalui LBMP2L, Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri, yang menjadi anggota FBMPP Se-Eks Kawedanan Pare juga telah mulai menggunakan hadis. Pondok Pesantren Fathul 'Ulum, Pondok Pesantren Darus Salam Sumbersari Kencong Kepung Kediri dan Pondok Pesantren Mahir Ar-Riyadl Ringin Agung Pare Kediri, di samping pondok pesantren lainnya yang menjadi anggota FBMPP, terlibat dalam penyusunan buku "*Meluruskan Kesalahan Buku Putih* Kiai *NU*"[49] yang merupakan hasil kajian terhadap buku "*Buku Putih Kyai NU*" Karya K. Afrakhi Abdul Ghani. Kajian pada buku itu dilengkapi dengan dasar-dasar al-Qur'an dan hadis.

Selain itu, Pesantren Darussalam Sumbersari Kencong Kepung Kediri juga telah menggunakan hadis dalam merumuskan jawaban persoalan pemindahan sel telor dalam

---

pengembangan usul fikih, di Lirboyo sudah ada benih-benihnya sejak tahun 1990-2000 melalui kursus kitab *lubb al-uṣūl*, bahkan di Ma'had Aly Situbondo sangat kuat. Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2008), 323-326.

[49] Buku ini merupakan bentuk tanggung jawab Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se-Eks Kawedanan Pare Kediri untuk memberikan jawaban atas pernyataan-pernyataan yang penuh dengan tuduhan-tuduhan dusta, sebagaimana dalam "Buku Putih Kiai NU" karya Kiai Afrokhi Abdul Ghoni. Buku Putih itu merupakan babak lanjutan dari buku "*Mantan* Kiai *NU Menggugat Sholawat dan Dzikir Syirik*" karya H. Mahrus Ali, karena kedua buku itu masih merujuk pada empat pembahasan; yaitu tauhid, ibadah dan bid'ah, *tawassul* dan *tabarruk*. Menurut Tim penyusun buku "*Meluruskan Kesalahan Buku Putih* Kiai *NU*" ini, bahwa secara keseluruhan isi "*Buku Putih* Kiai *NU*" terdapat banyak penyimpangan dan tuduhan dusta terhadap amaliyah warga *Nahdlatul Ulama'* dan dengan beraninya Afrokhi membawa-bawa nama Jam'iyah *Nahdlatul Ulama'* bahkan mengaku sebagai Kiai NU secara dusta untuk mensukseskan misinya menyebarkan doktrin wahhabi. Tim Penyusun, "Pendahuluan", dalam Ahmad Shodiq dkk., *Meluruskan Kesalahan Buku Putih* Kiai *NU* (Surabaya: Bina ASWAJA, 2011), 3-5.

Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Madura di PP. Putri Aris Saribaru Kaliwungu Kendal pada bulan Maret 2011, walaupun hadis yang digunakan bersumber dari kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*, seperti kitab *Fayḍ al-Qadīr bi Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr fī Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr* dan *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.*[50]

Itulah sekilas tentang penggunaan hadis di pesantren salaf dalam tradisi keilmuan. Sedang mengamalkan hadis dan isi kitab-kitab hadis dalam tradisi amaliah sehari-hari terutama dalam amalan-amalan sunnat yang utama *(faḍā'il al-a'māl)*, pada kebanyakan pesantren salaf, termasuk empat pesantren salaf di atas, banyak didasarkan pada hadis-hadis yang lemah (*ḍa'īf*), palsu (*mawḍū'*) atau bahkan bukan hadis (*lā aṣl lah*).[51] Sebagai indikasi penggunaan hadis *ḍa'īf* dan *mawḍū'*, pesantren mengkaji kitab *Durrat al-Nāṣiḥīn fi al-Wa'ẓ wa al-Irshād* karya Uthmān ibn Ḥasan ibn Aḥmad al-Shākir al-Khawbūrī, selain juga mengkaji kitab *Tanbīh al-Ghāfilīn* karya Abū al-Layth al-Samarqandī seperti dalam persoalan keutamaan puasa hari *'Āshūrā* yang pahalanya seperti 10.000 melakukan haji dan sebagainya, sebagaimana mereka kaji dari kitab.

Uraian itu sesungguhnya menggambarkan bagaimana pesantren mengamalkan hadis dalam tradisi amaliah sehari-hari. Secara singkat ternyata terjadi ketidaksesuaian antara tataran idealitas dengan tataran realitas, karena hadis yang digunakan sebagai dasar amaliah tidak semuanya *ṣaḥīḥ*, tetapi ada hadis lemah (*ḍa'īf*), palsu (*mawḍū'*) atau bahkan bukan hadis (*lā aṣl*

---

[50] Ahmad Mustafa, *wawancara*, Kediri, 30 Januari 2012.

[51] Uraian tentang penggunaan hadis lemah, palsu bahkan yang tidak terdapat sumbernya, bisa dilihat, misalnya penelitian Ahmad Lutfi Fathullah, *Hadith-Hadith Lemah dan Palsu dalam Kitab Durratun Nashihin (Keutamaan Bulan Rajab, Sya'ban dan Ramadhan)*, (Jakarta: Darus Sunnah Press, 2006).

lah). Seharusnya, hanya hadis *ṣaḥīḥ* yang dapat digunakan sebagai dasar amaliah.

Berdasarkan uraian tersebut dapat diketahui, bahwa kebanyakan pesantren salaf tidak menggunakan hadis dalam menetapkan hukum Islam pada kegiatan BM, karena kebanyakan menggunakan *qawl* ulama sebagaimana terdapat dalam kitab kuning. Namun kondisi itu telah berubah pada empat pesantren salaf Kediri di atas, karena pada empat pesantren itu telah digunakan hadis dalam kajian hukum Islam, telah dilakukan pemahaman hadis menggunakan pendekatan sosio-historis dan bahkan telah dilakukan penyusunan buku dalam persoalan tertentu yang dikuatkan dengan *dalīl* al-Qur'an dan hadis. Data itu menunjukkan, bahwa pada empat pesantren salaf di Kediri itu telah terjadi penggunaan hadis dalam tradisi keilmuan, terutama dalam penetapan hukum Islam melalui kegiatan BM. Perubahan itu banyak dipengaruhi oleh para kiai muda empat pesantren salaf di Kediri, karena mereka terlibat langsung dalam perumusan dan penetapan hukum Islam melalui kegiatan BM.

Oleh karena itu, karya ini mencoba melakukan studi tentang dinamika kajian hadis di pesantren salaf di Kediri dengan menunjuk LBM PP. Lirboyo dan FBMPP Kawedanan Pare terhadap penggunaan hadis. Karya ini menjadi penting, karena sangat terkait dengan upaya memahami syari'ah, terutama persoalan hukum yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis-hadis hukum *(ḥadīth aḥkām)*, dan hadis sebagai operasional dari al-Qur'an, tentu sangat berperan untuk menjelaskan kandungan umum al-Qur'an.

B. Batasan, Kedudukan dan Fungsi Hadis

Sesuatu yang diriwayatkan dari Rasūl Allāh biasanya diistilahkan dengan *sunnah*,[52] hadis, *khabar*[53] dan *athār*.[54]

---

[52] Secara bahasa, kata *sunnah* (*al-sunnat*) mempunyai beberapa arti :

a. jalan hidup yang baik atau buruk (*al-sīrat ḥasanat kānat aw qabīḥat*). Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* ….., 17.

b. jalan yang diridlai atau tidak (*al-ṭarīqat marḍiyyat kānat aw ghayr marḍiyyat*) dan kebiasaan (*al-'ādat*). 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 22.

Definisi sunnah secara terminologi, terdapat perbedaan antara ahli hadis, ahli usul fikih dan ahli fikih, akibat adanya asumsi dasar tentang perbedaan peran dan fungsi Nabi, apakah sebagai *imām al-hādi wa al-rā'id al-nāṣiḥ* (pemimpin, pemberi petunjuk, pemberi nasihat, teladan, dan panutan) menurut ahli hadis atau sebagai *musharri'* menurut ahli usul fikih. Sunnah menurut ulama hadis adalah :

كل ما أُثر عن النبى صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير اوصفة خَلقية او خُلُقية او سيرة سواء اكان قبل البعثة كتحنثه فى غار حراء ام بعدها

"*Segala yang berasal dari Nabi saw., baik perkataan, perbuatan, persetujuan, sifat fisik atau budi pekerti, maupun jalan hidup, baik yang terjadi sebelum diutus menjadi Nabi, sepeti taḥannuth di gua hira' maupun setelahnya". Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, Uṣūl al-Ḥadīth …., 19.*

Dengan definisi itu, *sunnah* identik dengan hadis dan *khabar*. (Ibid., 18-19), karenanya ada hadis *marfū'*, *mawqūf* dan *maqṭū'*. (Ibid., 27). *Marfū'* adalah hadis yang disandarkan kepada Rasul, *Mawqūf* adalah hadis yang disandarkan kepada sahabat dan *maqṭū'* adalah hadis yang disandarkan kepada *tābi'īn*).

Sedang menurut ulama Usul fikih, sunnah adalah :

كل ما صَدر عن النبى صلى الله عليه وسلم غيرَ القرآن من قول او فعل او تقرير مما يصلُح ان يكون دليلا لحكم شرعيّ.

"Segala sesuatu yang berasal dari Nabi saw. selain al-Qur'an baik perkataan, perbuatan, maupun persetujuan yang pantas menjadi *dalīl* hukm *shar*'". Ibid.

Pada definisi itu, Nabi dipandang sebagai penetap hukum (*musharri'*). Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 105. Karenanya, hadis identik dengan *sunnah qawliyyah*, maksudnya hadis hanya sebatas pada *sunnah* yang bersifat perkataan. Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* ….., 27 dan Abdul Wahab Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, tth.), 36-37. Menurut ahli usul fikih, dalam keadaan sebagai manusia biasa, ajaran Muhammad saw. tidak mengikat. Sedang dalam keadaan sebagai rasul,

Menurut ulama hadis, hadis[55] adalah segala sesuatu yang diriwayatkan dari Rasul Allah setelah diutus menjadi Nabi

---

ajarannya mengikat. Ketika ajaran beliau tidak mengikat, maka tidak termasuk shari’ah. Namun ketika ajarannya mengikat, maka termasuk shari’ah. Ibid, 44. Sementara menurut ulama Fiqh, sunnah adalah :

كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب.

“Segala sesuatu yang ditetapkan dari Nabi saw. yang tidak termasuk persoalan yang fardu atau wajib. Muhammad ‘Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth ….., 19.*

Berbeda dengan uraian di atas, menurut Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, walaupun hadis sinonim dengan *sunnah*, karena masing-masing menyandarkan perkataan, perbuatan, persetujuan atau sifat kepada Nabi saw., namun sesungguhnya terdapat perbedaan antara keduanya. Hadis secara umum mencakup perkataan dan perbuatan Nabi saw. namun secara khusus, sunnah hanya mencakup perbuatan Nabi saw. Pemaknaan itu didasarkan pada pernyataan ulama hadis, misalnya, “*hadhā al-ḥadīth mukhālif li al-qiyās wa al-sunnah wa al-ijmā‘*” (hadis ini bertentangan dengan qiyas, sunnah dan ijma’), dan “*Imām fī al-ḥadīth wa imām fī al-sunnah wa imām fīhimā ma’an*” (ia sebagai imam hadis, sunnah dan keduanya). ‘Abd al-Rahman ibn Muhdi (w.198 H) berpendapat, Sufyan al-Thawri imam dalam hadis, al-Awza’i Imam dalam sunnah dan Malik ibn Anas imam hadis dan sunnah. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth* ……., 3 dan 6.

[53] Secara bahasa *khabar* adalah sesuatu yang dikutip atau dibicarakan. Naṣr Abū ‘Aṭāyā (ed), *Kitāb Majmū‘ah Rasā’il fī ‘Ulūm al-Ḥadīth,* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 8. Menurut istilah ahli hadis, *khabar* adalah segala yang disandarkan kepada Nabi saw., baik perkataan, perbuatan, maupun persetujuan. *Khabar* dan hadis juga meliputi apa yang berasal dari sahabat atau *tābi’īn*, sehingga *khabar* dan hadis mencakup hadis *marfū‘*, *mawqūf* dan *maqṭū‘*. Muhammad ‘Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* ……, 27-28.

[54] Secara bahasa, *athār* adalah yang tersisa dari sesuatu (*al-baqiyyat min al-shay’*). Ibid. Menurut sebagian ulama, *athār* adalah sesuatu yang berasal dari sahabat atau *tābi’īn*, sehingga *athār* hanya mencakup hadis *mawqūf* (berasal dari sabahat) dan *maqṭū‘* (berasal dari *tābi’īn*). ‘Aṭāyā (ed), *Kitāb Majmū‘ah* ….., 8.

[55] Secara bahasa, kata hadis (*al-ḥadīth*) mempunyai beberapa arti :

a. sesuatu yang baru (*al-jadīd min al-ashyā‘*) yang bentuk jamaknya dalam makna ini adalah *ḥidāth*, *ḥudathā‘*, dan *ḥudūth* yang menjadi lawan kata

(*bi'that*),[56] baik perkataan, perbuatan, persetujuan (*taqrīr*)[57] maupun seluruh keadaannya; yaitu sifat fisik (*khalqiyyat*) atau budi pekerti (*khuluqiyyat*).[58] Pandangan itu didasarkan pada asumsi, bahwa segala hal yang berkaitan dengan pribadi Nabi harus dicontoh dan diteladani, sehingga kepribadian Nabi bersifat mengikat bagi umatnya. Menurut ulama usul fikih, hadis lebih khusus dari pada sunnah, sebab hadis merupakan *sunnat qawliyyah*.[59] Sementara ulama fiqih membatasi ruang lingkup hadis pada persoalan-persoalan yang berkaitan dengan rincian hukum *shar*' menjadi wajib, sunnah, haram, *makrūh* dan *mubāḥ*.[60] Sebagian ulama berpendapat, bahwa hadis hanya terbatas pada ucapan dan perbuatan Nabi, sedang persetujuan dan sifat-sifatnya tidak termasuk hadis, karena keduanya merupakan ucapan dan perbuatan sahabat.[61]

---

qadīm (sesuatu yang lama). Muhammad al-Ṣabbāgh, *al-Ḥadīth al-Nabawī*, (Riyāḍ: al-Maktab al-Islāmī, 1972), 13.

b. sesuatu yang dekat dan belum lama terjadi (*al-qarīb*). Muhammad Mahfūẓ ibn 'Abd Allāh al-Tirmasī, *Manhaj Dhawī al-Naẓar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1974), 8.

c. dan berita (*al-khabar*) yang sama dengan *ḥiddīth*, yaitu sesuatu yang dipercakapkan dan dipindahkan dari seseorang kepada orang lain (*mā yuḥdath bih wa yunqal*). Al-Ṣabbāgh, *al-Ḥadīth* ..., 13.

[56] Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* ......, 27.

[57] Dalam istilah '*Ulūm al-Ḥadīth*, *taqrīr* terkait dengan perbuatan sahabat Nabi saw. yang ternyata dibenarkan atau tidak dikoreksi oleh Nabi saw. Dengan kata lain, *taqrīr* adalah sikap Nabi saw. yang membiarkan atau mendiamkan suatu perbuatan sahabat dengan tanpa memberikan penegasan. Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996), 15.

[58] Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Al-Sunnat Qabl al-Tadwīn* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1963), 16 dan Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* ……, 15.

[59] Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* ...., 27.

[60] Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Al-Sunnat* ……, 16.

[61] 'Aṭāyā (ed), *Kitāb Majmū'ah* ....., 8.

Para ahli usul fikih berpendapat bahwa dalam keadaan sebagai manusia biasa, ajaran Muhammad saw. tidak mengikat. Sedang dalam keadaan sebagai rasul, ajarannya mengikat. Ketika ajaran beliau tidak mengikat, maka tidak termasuk syari'at, tetapi ketika ajarannya mengikat, maka termasuk syari'at. Namun demikian, pemilahan seperti itu tidak serta merta menyelesaikan perbedaan pendapat, sebab orang bisa berbeda pendapat tentang kapan figur Muhammad berfungsi sebagai rasul dan kapan sebagai manusia biasa.[62]

Ulama menyepakati bahwa hadis merupakan sumber syari'at Islam kedua setelah al-Qur'an.[63] Muhammad Abu Zahrah,[64] mengemukakan alasan normatif; bahwa al-Qur'an memerintahkan umat Islam agar taat kepada Nabi Muhammad,[65] al-Qur'an menjelaskan, bahwa *sunnah* Nabi merupakan bentuk penyampaian *risālat* dari Tuhan,[66] al-Qur'an menyatakan bahwa Muhammad berbicara berdasarkan wahyu[67] dan al-Qur'an dengan tegas mewajibkan umat Islam untuk beriman kepada Nabi Muhammad.

Selain pada ayat-ayat al-Qur'an di atas, juga didasarkan pada hadis-hadis Nabi, di antaranya adalah riwayat al-Ḥākim dalam *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*,[68] Malik dalam *Muwaṭṭa*'nya[69] dan

---

[62] Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Uṣūl* ……, 44. Kitab-kitab tentang *af'āl al-Rasūl* adalah *Af'āl al-Rasūl saw. Wa Dalālatuhā 'alā al-Aḥkām* karya Prof. Dr. Muhammad al-'Arus 'Abd al-Qadir dan *Af'āl al-Rasūl saw. Wa Dalālatuhā 'alā al-Aḥkām al-Shar'iyyah* karya Prof. Dr. Muhammad Sulayman al-Ashqar.

[63] Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* ….., 34-36 dan Ali Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī'* ……, 30-32.

[64] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 106-107.

[65] al-Qur'an, 4 : 59.

[66] Di antaranya, al-Qur'an, 4 : 113.

[67] al-Qur'an, 53 : 3-4.

[68] Pada *kitāb al-'ilm* dengan redaksi berikut :

Muslim dalam *Ṣaḥīh*nya[70] dengan riwayat hadis yang panjang, bahwa Nabi saw. meninggalkan dua perkara yang harus dipegang teguh, yaitu al-Qur'an dan *al-Sunnah*; juga riwayat Abū Dāwud,[71] al-Tirmidhi,[72] al-Dārimi[73] dan Ahmad ibn Hanbal[74] dari salah seorang sahabat Mu'adh ibn Jabal tentang dialognya dengan Nabi seputar dasar penetapan hukum, yaitu al-Qur'an, hadis dan ijtihad.

Lebih khusus, Abdul Wahhab Khalaf[75] mengemukakan alasan kehujjahan *sunnah*, di samping keharusan taat kepada Rasul di atas, adanya *ijmā'* para sahabat, baik ketika Nabi saw. masih hidup maupun setelah wafat, untuk mengikuti *sunnah* Nabi saw., dan bahwa syari'at al-Qur'an masih bersifat global, belum dijelaskan bagaimana cara pelaksanaannya, sehingga

---

حدثنا أبو بكر أحمد بن إسحاق الفقيه أنبأ العباس بن الفضل الأسفاطي ثنا إسماعيل بن أبي أويس و أخبرني إسماعيل محمد بن الفضل الشعراني ثنا جدي عن ثور زيد الديلي عن عكرمة عن ابن عباس : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم خطب الناس في حجة الوداع فقال : قد يئس الشيطان بأن يعبد بأرضكم و لكنه رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحاقرون من أعمالكم فاحذروا يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا : كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و سلم.........

[69] Pada *kitāb al-jāmi' bāb al-nahy 'an al-qawl bi al-qadr*.

[70] Pada *kitāb al-Ḥajj bāb Ḥajjat al-Naby*.

[71] Pada *kitāb al-Aqḍiyyah bāb Ijtihād al-ra'y fī al-qaḍā'* dengan redaksi berikut :

حدّثنا حفص بن عمر عن شعبة عن أبى عون عنِ الحارِث بنِ عمْرِو بنِ أخى المغيرة بنِ شعبة عن أناسٍ من أهلِ حِمْص من أصحاب معاذ بنِ جبلٍ أنّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لمّا أراد أن يبعث معاذا إلى اليمنِ قال «كيف تقضى إذا عرض لك قضاء». قال أقضى بكتاب الله. قال «فإن لم تجد فى كتاب الله». قال فبسنّة رسول الله - صلى الله عليه وسلم-. قال «فإن لم تجد فى سنّة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ولا فى كتاب الله». قال أجتهد رأيى ولا آلو. فضرب رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم- صَدْرَهُ وَقَالَ «الحمد لله الّذى وفّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضى رسول الله».

[72] Pada *kitāb al-Aḥkām 'an rasūl Allāh bāb mā jā'a fī al-Qāḍī kayfa yaqḍī.*

[73] Pada *kitāb al-muqaddimat bāb al-futyā wa mā fīh min al-shiddah*.

[74] Dengan redaksi berikut :

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن أبي عون عن الحرث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص عن معاذ : ان رسول الله صلى الله عليه و سلم حين بعثه إلى اليمن فقال كيف تصنع ان عرض لك قضاء قال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم قال اجتهد رأيي لا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه و سلم صدري ثم قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه و سلم لما يرضى رسول الله صلى الله عليه و سلم

[75] Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Uṣūl* ……, 37-38..

syari’at tidak bisa dilaksanakan tanpa kehadiran *sunnah* Nabi saw.

Al-Qur’an merupakan petunjuk yang global tentang syari’at Islam, ia rujukan pertama, di dalamnya terkandung kaidah-kaidah yang bersifat global (*al-qawā’id al-kulliyyah*) walaupun juga terdapat banyak rinciannya. Karenanya ‘Abd Allah ibn Umar mengatakan, barang siapa mampu menghghafal al-Qur’an, sesungguhnya ia membawa urusan yang besar dan mendapat derajat kenabian hanya saja tidak mendapat wahyu. Ibn Hazm juga mengatakan :

كل أبواب الفقه فيه ليس منها باب الا وله أصل فى الكتاب والسنة تعلنه

> Setiap persoalan fiqih pasti terdapat dasarnya dalam al-Qur’an yang kemudian diumumkan oleh *al-Sunnah.*

Sebagaimana firman Allah : ما فرطنا فى الكتاب من شيء (QS. Al-An’ām, 38).[76]

---

[76] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 90-91. Pada ayat di atas terdapat kata *shay*’ yang merupakan *ism nakirah* dalam kontek kalimat *nafy* (*siyāq al-nafy*). Dalam kajian *‘Ulūm al-Qur’ān*, di antara bentuk lafal *‘ām* (umum) adalah *ism nakirah* dalam kontek kalimat *nafȳ*, *nahȳ* atau syarat (*siyāq al-nafy wa al-nahy aw al-sharṭ*), seperti QS. al-Baqarah 197 : فلا رفث ولافسوق ولاجدال فى الحج, QS. Al-Isrā’ 23 : فلا تقل لهم أف ولاتنهرهما dan QS. Barā’at 6 : وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله. Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Tt.: Manshūrāt al-‘Aṣr al-Ḥadīth, 1973), 223. Karena itu dalam Ilmu Usul fikih terdapat kaedah : النكرة في سياق النفي تعم (*ism nakirah* dalam kontek kalimat *nafy* menunjukkan arti lafal *‘ām* (umum). Kata Abū al-Ma’ālī dalam *al-Burhān* sebagaimana menjadi kesepakatan ulama’ Usul Fiqih, النكرة في سياق النفي تفيد العموم (*ism nakirah* dalam kontek kalimat *nafy* menunjukkan arti umum). Demikian juga : النكرة في سياق النهي تفيد العموم (*ism nakirah* dalam kontek kalimat *nahy* menunjukkan arti umum), bahkan dalam kontek kalimat syarat juga bisa menunjukkan arti umum. Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w.606 H), *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 307 dan Abd al-Wahab Khallaf,*‘Ilm Uṣūl*, 182-183, dan Muhammad Abu Zahrah “catatan kaki nomor 1”, *Uṣūl al-Fiqh,* 157.

Menurut ‘Ajjaj al-Khatib, al-Qur’an merupakan wahyu yang terbaca (*matluww*) dan dinilai ibadah ketika membacanya. Sedang hadis merupakan wahyu yang tidak terbaca (*ghayr matluww*) dan tidak dinilai ibadah ketika membacanya. Karena sama-sama wahyu, maka hadis berkedudukan sama dengan al-Qur’an dan karenanya sama-sama wajib dilakukan.[77] Imam Syafi’i menganggap al-Qur’an dan al-Sunnah sebagai satu sumber *istidlāl*, sehingga keduanya saling melengkapi dalam menjelaskan syari’at. Imam al-Shatibi juga menjelaskan, bahwa dalam melakukan *istinbāṭ* tidak cukup hanya berpedoman pada al-Qur’an tanpa melihat penjelasannya dalam al-Sunnah.[78]

Dari segi periwayatannya, hadis Nabi berbeda dengan al-Qur'an. Periwayatan al-Qur'an berlangsung secara *mutawātir*,[79] sedang hadis Nabi sebagaian periwayatannya berlangsung secara *mutawātir* dan sebagian yang lain secara *aḥād*.[80] Oleh karenanya, dilihat dari segi periwayatannya, al-Qur'an memiliki kedudukan

---

[77] Muhammad ‘Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*… 36.

[78] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 105-106. Terkait dengan keberadaan al-Qur’an dan hadis sebagai sumber *istidlāl* di atas, Imam Shafi’i mengatakan :

فليست تَنزِل بأحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ إلّاوفي كتاب الله الدّليلُ على سبيل الهُدى فيها

Bukankah sesuatu yang turun pada salah seorang pemeluk agama Allah melainkan sudah terdapat petunjuk (*al-dalīl*) dalam kitab Allah menuju jalan petunjuk padanya. Muhammad ibn Idris al-Shafi’i (150-204 H), *al-Risālat*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), 20.

[79] Dalam terminologi '*Ulūm al-Ḥadīth*, *mutawātir* adalah istilah bagi hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang pada setiap tingkatan periwayat, mulai dari tingkatan sahabat hingga *mukharrij* sebagai periwayat terakhir, yang menurut rasio, mustahil bersepakat untuk berdusta. Subhi al-Ṣāhliḥ, '*Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuhu* (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malāyin, 1977), 146 dan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Surabaya: Shirkah Bungkul Indah, 1985), 18.

[80] *Aḥād* adalah istilah bagi hadis yang diriwayatkan oleh orang perorang yang tidak mencapai tingkat *mutawātir*.

sebagai *qaṭ'ī al-wurūd*. Sedang hadis, ada sebagian yang memiliki kedudukan sebagai *qaṭ'ī al-wurūd* dan sebagian yang lain bahkan yang terbanyak memiliki kedudukan sebagai *ẓannī al-wurūd*.[81]

Berikut ini uraian tentang karakter syari'at yang dibawa al-Qur'an dan kaitannya dengan fungsi hadis :

1. Al-Qur'an menjelaskan secara sempurna, lalu al-sunnah menetapkannya, sebagaimana pada firman Allah : فمن شهد منكم الشهر فليصمه,
2. Al-Qur'an menjelaskan secara global, lalu al-sunnah menjelaskan rinciannya, seperti perintah zakat,
3. Al-Qur'an menjelaskan dengan bentuk *ishārat* atau *'ibārat*, lalu al-sunnah menjelaskan secara sempurna, seperti hukuman budak perempuan (*amat*) setengah dari hukuman perempuan merdeka.[82]

Terkait dengan uraian di atas, hadis mempuyai fungsi sebagai *bayān* terhadap al-Qur'an, yaitu *bayān ta'kīd* (penguat), *bayān tafsīr* atau *tafṣīl* (penjelas terhadap keglobalan, pembatas terhadap kemutlakan dan pengkhusus terhadap keumuman al-Qur'an) dan *bayān tashrī'* (pembuat syari'at baru), walaupun *bayān tashrī'* ini diperselisihkan para ulama.[83] Dalam pandangan Abu Zahrah, *al-Sunnah* mempunyai fungsi menjelaskan al-Qur'an dalam tiga hal. Pertama, menjelaskan kesamaran(*mubham*) al-Qur'an, menjelaskan rincian keglobalannya, dan mengkhususkan keumumannya, bahkan

---

[81] *Qaṭ'ī al-wurūd* atau *qaṭ'ī al-thubūt* adalah tingkat kebenaran berita yang bersifat absolut (mutlak). Sedang *ẓannī al-wurūd* adalah tingkat kebenaran berita yang bersifat relatif. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* ……, 15-16.

[82] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 90-91.

[83] Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*…, 36-50, Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī'* …, 32-35, dan Muhammad Abū Zahw, *al-Ḥadīth* ……, 36-45.

melakukan *naskh* terhadap hukum al-Qur'an. Kedua, menambahkan perbuatan *farḍ* bagi persoalan yang telah ditetapkan dasar(*uṣūl*)nya dalam al-Qur'an. Ketiga, menetapkan hukum bagi persoalan yang tidak disebutkan al-Qur'an melalui *naṣ*nya, namun tidak berarti menambahkan hukum bagi persoalan yang telah ditetapkan dasar(*uṣūl*)nya dalam al-Qur'an.[84]

Bertolak dari klasifikasi itu, otoritas hadis menempati posisi kedua sesudah al-Qur'an dalam tataran validitas kehujjahan kandungannya sekaligus hadis sebagai sumber hukum Islam. Dari situ dapat dimengerti, bahwa pemaknaan penggunaan hadis sebagai sumber hukum Islam ternyata digunakan secara langsung (*ta'ṣīlī*) ketika berhadapan dengan persoalan. Namun lebih dari itu terdapat kemungkinan penggunaan hadis sebagai sumber hukum Islam secara tidak langsung, karena melalui *ta'bīr-ta'bīr* dalam kitab-kitab salaf yang diyakini sebagai hasil pemahaman dari al-Qur'an dan hadis (*ta'kīdī*). Kesimpulan kedua itu didasarkan pada pendapat Ibn Hazm yang mengatakan, setiap persoalan fiqih pasti terdapat dasarnya dalam al-Qur'an yang kemudian dipublikasikan oleh *al-Sunnah*.[85]

---

[84] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 112-114. Sebagai contoh dari fungsi pertama adalah penjelasan *al-sunnah* terhadap salat dan zakat. Bahkan Imam Syafi'i menganggap hadis : لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أختها ولا ابنة أخيها sebagai pengkhusus (*takhṣīṣ*) terhadap keumuman ayat : واحل لكم ماورآء ذلكم. Untuk contoh dari fungsi kedua adalah ketetapan *al-sunnah* terhadap pemisahan suami istri akibat *li'ān*, seperti pada riwayat Abu Dawud pada *bāb al-li'ān* dari Ibn 'Abbas tentang peristiwa Hilal Ibn Umayyah, walaupun dasar hukumnya telah disebutkan dalam al-Qur'an pada surat al-Nur, 6-8. Sedang contoh untuk fungsi ketiga adalah hadis tentang keharaman keledai jinak, walaupun dasarnya telah disebutkan dalam al-Qur'an pada ayat : ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث.

[85] Ibid., 90-91.

Hadis, sebagaimana tersebut dalam teks kitab-kitab pokok hadis, mempunyai beberapa unsur :

1. *sanad*, yang di dalamnya terdapat bentuk (lafal) periwayatan hadis (*ṣīghat al-taḥdīth*) dan rangkaian nama para periwayat hadis dari awal hingga akhir (*mukharrij* hadis);[86]
2. nara sumber hadis, baik Nabi saw. sendiri, yang kemudian menjadi hadis *marfū'*, atau sahabat, yang kemudian menjadi hadis *mawqūf*, atau bahkan *tābi'īn*, yang kemudian menjadi hadis *maqṭū'*;
3. *matn* (isi) hadis, baik dalam bentuk *riwāyat bi al-ma'nā* (hasil penyaduran esensi, sehingga redaksi tidak seutuhnya) maupun *riwāyat bi al-lafẓ* (redaksi seutuhnya);
4. topik hadis yang merupakan hasil ijtihad *mukharrij*, dan
5. nilai hadis, baik *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* atau *ḍa'īf*.[87]

Kitab-kitab pokok sumber hadis (*maṣādir al-ḥadīth al-aṣliyyah*) adalah : [88]

1. Kitab-kitab hadis yang dihimpun para pengarangnya dan diterima dari guru-gurunya lengkap dengan *sanad-sanad*nya

---

[86] *Mukharrij* adalah periwayat akhir hadis yang meriwayatkan hadis menggunakan *sanad*nya sendiri dan dibukukan dalam kitabnya sendiri, seperti Imam Bukhari dalam Kitabnya *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan lainnya.

[87] Hasjim Abbas, *Metodologi Penelitian Hadith (Sebagai Doktrin dan Referens Syari'ah)* (Diktat) (Surabaya: Bagian Penerbitan Fakultas Ushuludin IAIN Sunan Ampel, 1996), 7-10. Penjelasan tentang *sanad* dan *matn* bisa dilihat juga pada Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*… 31-33 dan Mahmud al-Tahhan, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsat al-Asānid* (Riyaḍ: Maktabat al-Ma'ārif, 1991), 138-139. Kitab terakhir ini telah diterjemahkan, di antaranya oleh Ridlwan Nasir dan diterbitkan oleh Bina Ilmu Surabaya tahun 1995 dengan judul *Metode Takhrij Hadis dan Studi Sanad Hadis*. Pada edisi revisi terjemahan buku ini tahun 2015, penulis terlibat di dalamnya.

[88] Ibid., 10-11.

sampai kepada Nabi saw., seperti kitab hadis enam (*al-kutub al-sittah*), *Muwaṭṭā' Imām Mālik*, *Musnad Aḥmad, Mustadrak Al-Ḥākim* dan *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq* dan lainnya.

2. Kitab-kitab hadis pengikut (*tābi'*) kitab-kitab hadis pokok di atas, seperti kitab-kitab yang menghimpun kitab-kitab hadis pokok di atas. Misalnya, kitab *Al-Jāmi' Bayn al-Ṣaḥiḥayn* karya Al-Ḥumaydi (w 219 H), kitab-kitab yang menghimpun bagian terkecil (*ṭarf*) kitab-kitab hadis pokok di atas misalnya, kitab *Tuḥfat al-Ashrāf bi ma'rifat al-Aṭrāf* karya Al-Mizzi (654 - 742 H) dan kitab-kitab yang meringkas kitab-kitab hadis pokok di atas, misalnya, kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud* karya Al-Mundhirī (w. 656 H). Pada kitab terakhir ini, meski Al-Mundhirī telah membuang *sanad-sanad* hadisnya, tetapi secara tidak langsung masih terdapat *sanad*nya, karena orang yang menghendaki *sanad*nya harus melihat kembali kitab *Sunan Abī Dāwud* sebagai kitab aslinya.[89]

---

[89] Pada dua macam kitab-kitab pokok sumber hadis di atas terdapat gambaran tentang 11 macam tipologi penulisan kitab-kitab hadis, sebagaimana uraian singkat berikut :

1. *Juz'* (dengan bentuk jamak *ajzā'*), merupakan kitab hadis yang menghimpun hadis-hadis riwayat seorang sabahat, seperti *Juz' Mā Rawāhu Abū Ḥanīfah 'an al-Ṣaḥābah* karya al-Ṭabrānī (w. 178 H), atau kitab yang menghimpun hadis-hadis topik tertentu secara panjang lebar dan tuntas, seperti *Juz' Raf' al-Yadayn fī al-Ṣalāh* dan *Juz' Qirā'at al-Fātiḥah Khalf al-Imām* karya al-Bukhārī (w. 256 H),
2. *Aṭrāf* (bentuk jamak dari *mufrad ṭarf*), merupakan kitab hadis yang hanya menyebutkan pangkal (*ṭarf*) hadis sebagai petunjuk terhadap *matn* secara lengkap, seperti kitab *Tuḥfat al-Ashrāf bi Ma'rifat al-Aṭrāf* karya al-Ḥāfiẓ Yusuf 'Abd al-Raḥman al-Mizzī (654 - 742 H),
3. *Muwaṭṭā'* (dengan bentuk jamak *muwaṭṭa'āt* : yang dipersiapkan (*al-muhayya'āt*), merupakan kitab hadis yang disusun berdasarkan bab-bab fikih dengan mencantumkan hadis-hadis *marfū'*, *mawqūf* dan *maqṭū'*, seperti kitab *Al-Muwaṭṭa'* karya Imam Malik ibn Anas (w. 179 H),

4. *Muṣannaf* (dengan bentuk jamak *Muṣannafāt*), merupakan kitab hadis yang disusun sebagaimana kitab *al-Muwaṭṭa'*, seperti kitab *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq* (w. 211 H),
5. *Sunan,* merupakan kitab hadis yang menghimpun hadis-hadis tentang sebagain besar persoalan agama dan disusun berdasarkan bab-bab fikih sebagaimana kitab *Al-Muwaṭṭa'* namun tidak mencantumkan hadis *marfū'*, *mawqūf* dan *maqṭū'*, seperti kitab *Sunan Abī Dāwud* karya Abū Dāwud al-Sijistānī (w. 275 H),
6. *Musnad* (dengan bentuk jamak *Masānid*), merupakan kitab hadis yang menghimpun hadis-hadis berdasarkan nama-nama sahabat periwayat hadis, seperti *Musnad Aḥmad* karya Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H),
7. *Al-Jāmi'* (dengan bentuk jamak *al-Jawāmi'*), merupakan kitab hadis yang menghimpun hadis-hadis berbagai persoalan agama, disusun berdasarkan bab-bab fikih, dan kebanyakan berkualitas *ṣaḥīḥ*, seperti *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musnad al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh 'Alayh wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih* karya Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari (w. 256 H),
8. *Al-mu'jam* (dengan bentuk jamak *al-Ma'ājim*), merupakan kitab hadis yang menghimpun hadis-hadis seluruh persoalan agama, disusun berdasarkan nama-nama sahabat periwayat hadis, guru-guru, negara, kabilah sesuai urutan huruf *hijā'iyah*, seperti kitab *Al-Mu'jam al-Kabīr, al-Awsaṭ* dan *al-Ṣaghīr*, semuanya karya Sulayman ibn Ahmad al-Ṭabrānī (w. 360 H),
9. *Mustakhraj* (dengan bentuk jamak *Mustakhrajāt*), merupakan kitab hadis yang disusun berdasarkan penulisan kembali hadis-hadis dalam kitab tertentu dengan mencantumkan *sanad*nya sendiri bukan *sanad* hadis kitab tertentu, namun keduanya bertemu pada satu guru yang sama atau periwayat atasnya, meskipun pada tingkat sahabat, dengan syarat tidak bertemu pada guru yang lebih jauh sehingga putuslah *sanad* yang menghubungkan pada guru yang lebih dekat, seperti kitab *Mustakhraj 'Alā al-Ṣaḥīḥayn* karya *Abū Nu'aim al-Aṣbahānī* (-430 H),
10. *Al-Mustadrak* (dengan bentuk jamak *al-Mustadrakāt*), merupakan kitab yang menghimpun hadis-hadis yang tidak dimuat dalam kitab-kitab hadis tertentu sesuai dengan syaratnya, kemudian dimasukkan sebagai tambahan, seperti kitab *Al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥayn* karya Imam Abu 'Abd Allah al-Ḥakim (-405 H),

11. *Al-Majāmi'*, merupakan kitab yang menghimpun hadis-hadis dari berbagai kitab dan disusun sesuai dengan susunan kitab tersebut, seperti

3. Kitab-kitab selain hadis, misalnya kitab tafsir, fiqih, dan sejarah, yang dikuatkan dengan hadis, namun penulisnya harus meriwayatkan hadis- hadis penguat itu dengan *sanad*nya sendiri dan tidak mengambil dari kitab-kitab sebelumnya. Di antara kitab-kitab itu adalah *Tafsīr al-Ṭabarī* dan *Tārīkh al-Ṭabarī*, keduanya karya Imam *al-Ṭabarī* (w 310 H) dan *al-Umm* karya al-Shāfi'i. Kitab-kitab itu, tidak merupakan kitab himpunan hadis namun pembahasannya dikuatkan dengan hadis, baik dalam menafsirkan ayat atau menjelaskan hukum, dan sebagainya. Ketika menyebutkan hadis-hadis tersebut sebagai pendukung, pengarangnya selalu meriwayatkan dari para gurunya lengkap dengan sanad-sanadnya sampai kepada Nabi saw. dan tidak menyandarkan pada kitab-kitab sebelumnya.

Menurut Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, kitab-kitab yang tidak merupakan sumber pokok hadis adalah kitab-kitab yang hanya menghimpun hadis-hadis hukum (hadis *aḥkām*), seperti kitab *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* karya al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-'Asqalāni (w 852 H); kitab-kitab yang menghimpun hadis-hadis berdasarkan urutan huruf *hija'iyah*, seperti kitab *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* karya al-Suyūṭi (w 911 H); dan kitab-kitab yang menghimpun hadis-hadis dari kitab-kitab hadis sebelumnya dengan bentuk yang bermacam-macam, seperti kitab *Al-Arba'īn*

---

kitab *Al-Jām' Bayn al-Ṣaḥīḥayn* karya Abu 'Abd Allah Muhamad ibn Abi Nasr Futuh Al-Humaidi (-488 H),

12. dan *Zawā'id*, merupakan kitab yang menghimpun hadis-hadis tambahan dalam sebagian kitab dan tidak diriwayatkan oleh Imam lima, seperti kitab *Miṣbāh al-Zujājah Fī Zawā'id Ibn Mājah* karya Abu al-'Abbas Ahmad ibn Muhammad al-Bushiri (-840 H). Idri, *Studi* Hadis (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 210), 112-128 dan Mahmud al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj*…., 95-122.

al-Nawawiyyah[90] dan *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* keduanya karya Imam al-Nawawi (w 676 H). Dua kitab itu, hanya menjadi petunjuk pada kitab-kitab pokok hadis.[91]

Dalam perjalanan sejarah Islam, terdapat dua kelompok yang memiliki kecenderungan berbeda dalam memahami hadis, yaitu kelompok *ahl al-ra'y* dan kelompok *ahl al-ḥadīth.*[92] Kelompok pertama bersikap sangat selektif dalam memilih hadis sebagai sumber syari'at. Sedang kelompok kedua agak longgar, karena segala hal yang secara akurat diriwayatkan dari Nabi dianggap sebagai sumber syari'at. Dua kecenderungan itu tampak jelas dalam perjalanan sejarah Islam, baik pada masa awal Islam, masa klasik maupun masa modern.

Pada masa sahabat, kelompok *ahl al-ḥadīth* diwakili oleh Ali ibn Abi Ṭālib dan 'Abd Allah ibn Umar. Sedang kelompok yang sangat kritis terhadap hadis (*ahl al-ra'y*) diwakili oleh Umar ibn al-Khaṭṭāb dan Ibn Mas'ud. Ia sering menolak penggunaan hadis secara tekstual dalam menetapkan hukum.[93] Kemudian pada masa klasik, Imam al-Shāfi'i tampil sebagai tokoh yang secara gigih mempertahankan argumen, bahwa hadis dapat dan harus

---

[90] Adalah kitab tentang kumpulan hadis- hadis yang disusun oleh Imam Al-Nawawi yang di dalamnya terdapat 42 hadis yang mencakup inti ajaran Islam. Pada masing-masing hadis tersebut terkandung satu kaidah yang sangat penting sebagai rujukan berbagai permasalahan agama. Di antara kitab *sharḥ*nya adalah *al-Majālis al-Saniyyah fī al-Kalām 'alā al-Arba'īn al-Nawawiyyah* karya al-Shaykh al-Imam Ahmad ibn Shaykh Ḥijāzī al-Fashani. http://www.radioassunnah.com/ resensi-buku-*Sharh*-hadits-arbain-an-nawawi/ (diakses, 22 Juni 2012).

[91] Mahmud al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj* ......, 12.

[92] Jalaluddin Rakhmat, "Ijtihad : Sulit Dilakukan tetapi Perlu", dalam *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1996), 186 dan Mannā' al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Maktabat Wahbah, 2001), 289-294.

[93] Jalaluddin Rakhmat, "Kata Pengantar", dalam Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1996), 17-22.

dijadikan sumber ajaran Islam. Sementara Imam Abu Hanifah lebih menitik-beratkan pada *ra'y* dibanding pada hadis-hadis *aḥād*.

Selanjutnya pada masa modern dalam rangka pembaruan pemikiran Islam, juga terdapat dua kelompok yang mewakili dua kecenderungan di atas, yaitu *ahl al-Qur'ān* dan *ahl al-Ḥadīth*. Kelompok pertama melihat, bahwa satu-satunya sumber yang bisa dijadikan dasar ajaran Islam adalah al-Qur'an. Hadis tidak harus diterima sebagai bersifat universal, tapi lebih bersifat kontekstual dan kondisional. Sedangkan bagi kelompok kedua, hadis merupakan jawaban bagi upaya memurnikan kembali ajaran Islam dari berbagai penyimpangan.

Di Indonesia, sebagaimana disinyalir Azyumardi Azra, pembaruan Islam yang dimulai sejak paruh kedua abad ke-17, yang dipengaruhi oleh jaringan ulama kosmopolitan yang berpusat di Makkah dan Madinah, secara intelektual mengembangkan dua wacana yang dominan, yaitu hadis dan tarekat. Melalui telaah-telaah hadis, para guru dan murid dalam jaringan ulama menjadi terkait satu dengan yang lainnya. Tidak kalah pentingnya, para ulama ini mengambil telaah-telaah hadis, inspirasi dan wawasan mengenai cara memimpin masyarakat muslim menuju rekonstruksi sosio-moral.[94]

Selanjutnya, pada awal abad ke-20, dengan munculnya berbagai lembaga pendidikan agama dan dakwah yang didirikan oleh organisasi Islam "pembaharu" yang memiliki jargon “kembali kepada al-Qur'an dan *sunnah* Nabi”, seperti Muhammadiyah dan Persis, perhatian kepada hadis semakin meningkat. Hal ini disebabkan oleh digunakannya hadis sebagai dasar untuk

---

[94] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengan dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII : Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Nizan, 1998), 294-296.

mengubah dan memperbaiki praktek-praktek keagamaan, baik ibadah atau mu'amalah.

C. Kriteria Hadis yang Bisa Digunakan Sebagai Sumber Hukum Islam

Hadis, berdasarkan jumlah periwayatnya terbagi menjadi tiga, yaitu hadis *mutawātir*, *mashhūr* dan *khabar aḥād*.[95] Hadis *mutawātir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sekelompok periwayat yang berjumlah banyak sejak dari awal hingga akhir *sanad* yang menurut adat tidak mungkin bersepakat berbuat dusta. Hadis semacam ini bernilai *qaṭ'ī al-thubūt*, wajib diberlakukan dan bahkan dihukumi kafir bagi yang mengingkarinya. Hadis *mashhūr* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sekelompok periwayat di bawah jumlah periwayat hadis *mutawātir*. Hadis macam ini tidak sampai bernilai *qaṭ'ī al-thubūt*, tapi hanya mendekati keyakinan walaupun wajib juga diamalkan dan tidak dihukumi kafir bagi orang yang mengingkarinya. Menurut selain Madzhab Hanafiyyah, hadis *mashhūr* termasuk kategori hadis *aḥād*, karenanya hadis hanya dibagi menjadi dua, yaitu *mutawātir* dan *aḥād*. Sedang *khabar aḥād* adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang periwayat. Macam hadis ini wajib juga diamalkan selama memenuhi syarat. Tetapi para ulama berbeda pendapat, apakah *khabar aḥād* bernilai *'ilm al-yaqīn* atau hanya *ẓann*?. Imam Ahmad dan sebagian ahli hadis menilainya sebagai *'ilm al-yaqīn* dan karenanya wajib dilakukan. Sementara Hanafiyyah, Shāfi'iyyah dan *jumhūr* Mālikiyyah menilainya sebagai *ẓann* walaupun juga wajib dilakukan.

Sedang berdasarkan kualitas para periwayatnya, hadis dibagi menjadi *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *ḍa'īf*.[96] Hadis yang dapat digunakan

[95] Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*…, 301-303.
[96] Ibid., 303.

sebagai hujjah atau dasar syari'at hanyalah hadis yang berkualitas *ṣaḥīḥ*. Hadis *ṣaḥīḥ* menurut Ibn al-Ṣalāḥ (577 - 643 H)[97] adalah :

الحديث الصحيح هو المسند الذى يتصل اسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الى منتهاه ولايكون شاذا ولامعللا.

> Hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang *musnad* yang bersambung *sanad*nya melalui periwayatan orang yang *'ādil* dan *ḍābiṭ* dari orang yang *'ādil* dan *ḍābiṭ* hingga akhir *sanad* dan tanpa ada *shadh* dan *'illat*.[98]

Definisi itu kemudian diringkas oleh Imam al-Nawawi (631-676 H),[99] bahwa hadis *ṣaḥīḥ* adalah :

فاما الصحيح هو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غيرشذوذ ولاعلة.

Hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang *musnad* yang bersambung *sanad*nya melalui periwayatan orang yang *'ādil* dan *ḍābiṭ* dari orang yang *'ādil* dan *ḍābiṭ* hingga akhir *sanad* dan tanpa ada *shadh* dan *'illat*.[100]

---

[97] Beliau adalah Taqȳ al-Dīn Abū 'Umar 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥmān al-Shahrazūrī yang terkenal dengan Ibn al-Ṣalāḥ, salah seorang imam hadis dan tafsir pada abad ke-7 H. Di antara karyanya yang terkenal adalah *Ma'rifat anwā' 'ulūm al-Ḥadīth*.

[98] Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth*, *Taḥqīq* dan *Sharḥ* Nur al-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1984), 11-13, sebagaimana dikutip kembali oleh Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*..., 304-306, Subhi al-Salih, *'Ulūm al-Ḥadīth* ....., 145 dan Ahmad Umar Hashim, dengan definisi :

الحديث الصحيح هو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط من أول الاسناد الى منتهاه ولايكون شاذا ولامعللا.

Hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang bersambung *sanad*nya dengan periwayatan periwayat yang *'ādil* dan *ḍābiṭ* dari periwayat yang *'ādil* dan *ḍābiṭ* sejak dari awal hingga akhir *sanad* dan tidak terdapat *shādh* serta *'illat*. Ahmad Umar Hashim, *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīth* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 39-40.

[99] Beliau adalah al-Imām Shaykh al-Islām Abū Zakariyā Muḥyi al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf al-Ḥawrānī al-Nawāwī. Di antara karyanya adalah *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* dan *al-Taqrīb wa al-Taysīr li Ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*.

[100] Yahya ibn Sharaf al-Nawawi "*al-Muqaddimat*" dalam Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawi* juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 27 dan Jalal al-Din al-Suyuti,*Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawāwi* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 63.

Hadis *ḍa'īf* atau bahkan *mawḍū'* tidak dapat digunakan sebagai hujjah. Karena itu, syarat-syarat hadis *Ṣaḥīḥ*[101] adalah :

1. Bersambung *sanad*nya, yaitu terjadi pertemuan atau kesezamanan antara satu periwayat dengan periwayat sebelumnya sejak dari *sanad* pertama hingga *sanad* terakhir dan Nabi saw. Karenanya, hadis yang bersambung *sanad*nya harus berkualitas sebagai hadis *marfū'* (sampai dengan Nabi) dan *mawṣūl* (terjadi persambungan *sanad* hingga Nabi). Dengan syarat ini, maka hadis *munqaṭi'*, *mu'ḍal*, *mu'allaq*, *mudallas* dan sesamanya tidak termasuk hadis *ṣaḥīḥ*.
2. Pada semua tingkatan, periwayat hadis harus berkualitas '*ādil*, yaitu taat beragama dan tidak fasik karena melakukan dosa besar serta terhindar dari dosa kecil yang dapat merendahkan martabat dirinya.
3. Pada semua tingkatan, periwayat hadis harus berkualitas *ḍābiṭ* secara sempurna (*tāmm*), yaitu hafal dan faham hadis yang diriwayatkan sejak ketika menerima dari seorang guru hingga meriwayatkannya pada orang lain. Jika seorang periwayat hanya hafal dan tidak faham atau hanya faham dan tidak hafal atau hanya hafal dan faham ketika menerima hadis dari gurunya, maka tidak termasuk *ḍābiṭ* secara sempurna (*tāmm*), tetapi hanya *ḍābiṭ nuqṣān* (kurang sempurna). Seorang periwayat yang '*ādil* dan *ḍābiṭ* secara *tāmm* di atas diistilahkan dengan periwayat yang *thiqat*.
4. Tidak terjadi *shadh*, yaitu periwayatan seorang periwayat yang *thiqat* tidak berbeda dengan periwayatan orang-orang yang lebih *thiqat* dari padanya.
5. Tidak terdapat '*illat* (cacat), seperti menempatkan hadis yang *mawqūf* sebagai hadis *marfū'*.

---

[101] Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*…, 304-305.

Persyaratan hadis *ṣaḥīḥ* di atas sesungguhnya telah menggambarkan studi terhadap *sanad* sekaligus studi terhadap *matn* hadis, karena syarat pertama dan kedua, yaitu persambungan *sanad* dan ke-*'ādil*-an periwayat terkait dengan *sanad*; syarat ketiga, yaitu ke-*ḍābiṭ*-an periwayat, di samping terkait dengan *sanad* juga terkait dengan *matn* ketika seorang periwayat menerima riwayat dan kemudian meriwayatkan kembali kepada orang lain; syarat keempat, terhindar *shadh* sangat terkait dengan *matn* ketika riwayat seorang periwayat yang *thiqat* tidak berbeda dengan periwayatan orang-orang yang lebih *thiqat*; dan syarat kelima, terhindar dari *'illat* (cacat) sangat terkait dengan *sanad* sekaligus *matn* hadis. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, studi tentang hadis *ṣaḥīḥ* tidak bisa dilakukan hanya pada salah satu dari *sanad* atau *matn* hadis, tetapi harus pada keduanya.

Kesimpulan itu tidak jauh beda dengan teori Kamaruddin Amin tentang *analisis isnād cum matn* dalam sebuah tulisannya tentang "qua vadis kajian hadis, mencari metodologi baru?".[102]

---

[102] Kamaruddin Amin, "Quo Vadis Hadith Studies? in Search of A New Metodhology" dalam Kamaruddin Amin dkk., *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia?* (*Current Trends and Future Chalanges*), (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI bekerjasama PPs UIN Alauddin Makassar, 2006), 187-203.

Teori Kamarudin Amin itu terkait dengan latar belakang, bahwa sejak abad 19, pertanyaan tentang otensitas, orisinalitas, kepengarangan, asal-usul dan ke-*ṣaḥīḥ*-an hadis mulai bermunculan. Pertanyaan-pertanyaan seperti itu telah menjadi tema pokok kajian Islam, khususnya bagi mereka yang *concern* terhadap kajian hukum Islam, baik di kalangan orientalis maupun ilmuwan muslim.

Salah satu masalah dalam kitab-kitab hadis adalah bahwa teks-teks yang dikodifikasikan jauh setelah teks-teks tersebut disampaikan. Kenyataan ini memunculkan isu tentang *gap* antara kitab-kitab hadis dan peristiwa yang diuraikan. Pertanyaan-pertanyaan historis yang muncul adalah, sejauhmana kitab-kitab hadis merefleksikan kejadian-kejadian aktual yang

Metode gabungan antara studi *sanad* sekaligus *matn* hadis ini mencoba menunjukkan kronologi dan evolusi hadis tertentu dengan menggunakan *matn* dan *isnād*, yang didasarkan pada variasi *sanad* dari satu hadis, atau satu kelompok hadis yang mirip. Metode ini digunakan oleh orang-orang seperti G. Schoeler, Harald Motzki, dan Kamarudin Amin. Metode ini berusaha untuk menyelidiki hadis dan mengenali siapa yang menjadi *sanad* asli dari sebuah hadis dan apa yang merupakan

---

mereka narasikan?, apakah kitab-kitab hadis benar-benar memuat hadis yang diriwayatkan sebagaimana disampaikan, atau apakah hadis-hadis tersebut hanyalah refleksi kepentingan yang terjadi di masa awal-awal Islam?. Dalam istilah yang lebih teknis, apakah *matn* hadis merefleksikan secara tepat ucapan-ucapan Nabi dan para sahabat, atau ia hanyalah verbalisasi -yang baru dibuat- untuk merealisasikan sunnah Nabi?, apakah *isnād* yang ada dalam kitab-kitab hadis yang dimaksudkan untuk menjamin otentisitas *matn* merepesentasikan jalur-jalur periwayatan yang sebenarnya, atau ia hanyalah pemalsuan yang dimaksudkan untuk melegitimasi statemen-statemen awal Islam pada masa-masa berikutnya?, atau apakah peristiwa-peristiwa dalam hadis-hadis tertentu yang terhimpun dalam kitab-kitab hadis membuktikan historitas hadis hanya untuk Nabi, sehingga tidak perlu penelitian lanjutan?. Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan rumit di atas, perlu usaha serius untuk mengkaji kembali metode *muḥaddithūn* dalam rangka menentukan otentisitas hadis. Setelah memperhatikan ilmu kritik-kritik hadis, maka masalah-masalah fundamental yang diterima mayoritas umat Islam perlu dikaji ulang. Dalam hal ini diajukan metode *isnād cum matn analysis*.

Abu Rayya, ilmuwan muslim modern Mesir yang sangat kontroversial, menyatakan bahwa hadis Nabi telah dipalsukan dan kata-kata yang sesungguhnya telah hilang akibat adanya riwayat *bi al-ma'nā*. Gustav Weil menyatakan, orang-orang Eropa menolak separo dari kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kritik hadis pertama kali dilontarkan oleh ilmuwan Barat, Alois Sprenger, yang menyatakan keraguannya tentang kebenaran hadis sebagai sumber sejarah. Sikap itu diikuti oleh William Munir, yang juga mempertanyakan otentisitas hadis. Karya-karya Barat yang mengkritik hadis mengkristal dalam karya Ignaz Goldziher, yang merupakan kritik hadis yang sangat penting di abad 19.

teks sebenarnya. Langkah pertama yang dilakukan adalah mengklasifikasikan dan mengindetifikasi siapa yang meriwayatkan hadis tertentu, dari *sanad* mana.

Dengan metode ini kita memulai penyelidikan dari *sanad* yang pertama, yaitu *mukharrij*. Pengakuan *mukharrij* telah menerima hadis dari periwayat sebelumnya dianalisis dan dibandingkan dengan *mukharrij* lainnya. Begitu juga dengan hadis-hadis yang lain dilakukan hal yang sama. Prosedur ini dilakukan dari periwayat pertama sampai periwayat terakhir. Tujuan penyelidikan ini tidak hanya untuk mengidentifikasi siapa yang meriwayatkan hadis yang bervariasi dari periwayat mana, tetapi juga untuk memperkirakan apakah terjadi percabangan *isnād* atau tidak, yang terhubung dengan *matn* yang bervariasi, karena terdapat hubungan yang kuat antara *matn* dan nama-nama periwayat yang disebutkan dalam *isnād*.

Jika hadis tidak memenuhi syarat-syarat keshahihan itu, ia menjadi hadis *ḍa'īf* dan jelas tidak dapat digunakan sebagai hujjah, kecuali untuk keutamaan amal-amal *sunnah* (*faḍā'il al-a'māl*) sebagaimana pandangan jumhur ulama'.[103] Sedang hadis

---

[103] Bolehnya berhujjah dengan hadis *ḍa'īf* dalam *faḍā'il al-a'māl* di atas harus memenuhi persyaratan sebagaimana pandangan Ibn Hajar, yaitu kelemahan hadis tidak terlalu, isi hadis termasuk dalam dasar yang boleh diamalkan dan orang yang mengamalkannya harus menekatkan sebagai langkah kehati-hatian (*iḥtiyāṭ*) sehingga tidak boleh diyakini sebagai sebuah kebenaran. Di antara kita-kitab tentang hadis *ḍa'īf* adalah *Mīzān al-I'tidāl* karya al-Dhahabi sebagai sebuah kitab tentang para periwayat yang *ḍa'īf* karena di dalamnya sekaligus dijelaskan hadis-hadis yang diriwayatkannya. Selain itu, adalah kitab-kitab yang berisi hadis *mursal, mu'allal* dan *mudraj*, seperti *al-Marāsil* karya Abū Dāwud. Mahmud al-Tahhan, *Taysīr* ….., 56-57 dan al-Suyuti,*Tadrīb* ….. juz 1, 298-299. Bahkan al-Nawawi menambahkan syarat, selama hadis yang *ḍa'īf* itu tidak menjelaskan hal-hal yang terkait dengan akidah dan hukum halal serta haram. Al-Nawawi "al-Taqrīb" dalam al-Suyuti, *Tadrīb* ….. juz 1, 298. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ juga menambahkan satu

palsu (*al-mawḍū'*, *al-mukhtalaq* atau *al-maṣnū'*)[104] sesungguhnya bukan hadis, namun karena suatu kepentingan lalu dinisbatkan kepada Nabi sebagai hadis. Hadis palsu ini jelas tidak dapat digunakan sebagai hujjah dalam syari'at, walaupun di pesantren dan masyarakat, banyak amalan yang didasarkan pada hadis palsu,[105] seperti keutamaan puasa hari *'Āshūrā* yang pahalanya seperti 10.000 melakukan haji dan sebagainya, sebagaimana dipelajari dari kitab *Tanbīh al-Ghāfilīn* karya Abū al-Layth al-Samarqandī.

D. Metode Periwayatan Hadis dan Model *al-Ijāzat* di Pesantren Salaf

Salah satu cabang dari *'Ulūm al-Ḥadīth* adalah *'Ilm Taḥammul al-Ḥadīth wa Adā'uh*,[106] yaitu cara penerimaan hadis dari seorang guru dan periwayatan hadis pada murid. Dalam ilmu ini, dibahas bentuk-bentuk ucapan yang digunakan periwayat ketika meriwayatkan hadis, baik ketika menerima

---

syarat, jika tidak bertentangan dengan *dalīl* yang lebih kuat. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth* ……., 210-212.

[104] Secara bahasa, kata "*mawḍū'*" berarti sesuatu yang digugurkan (*al-masqaṭ*), yang ditinggalkan (*al-matrūk*), dan sesuatu yang diada-adakan (*al-muftarā*). Menurut istilah, hadis *mawḍū'* berarti pernyataan yang dibuat oleh seseorang kemudian dinisbahkan pada Nabi saw. dengan sengaja atau tidak, dengan tujuan buruk maupun baik sekalipun. Idri, *Studi Hadis* ….., 245.

[105] Uraian tentang penggunaan hadis lemah, palsu bahkan yang tidak terdapat sumbernya, bisa dilihat, misalnya penelitian Ahmad Lutfi Fathullah, *Hadith-Hadith Lemah & Palsu dalam Kitab Durratun Nashihin (Keutamaan Bulan Rajab, Sya'ban dan Ramadhan)*, (Jakarta: Darus Sunnah Press, 2006). Di antara tanda-tanda kepalsuannya adalah adanya pengakuan dari periwayat sendiri baik perkataan atau perilaku, kerancuan teksnya atau kerusakan makna teksnya atau bahkan bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah yang *ṣaḥīḥ*. Ahmad Muhammad Shākir, *al-Bā'ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 74-75.

[106] Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*…, 227.

riwayat (*ahliyyat al-taḥammul*) maupun ketika menyampaikan riwayat kepada orang lain (*ahliyyat al-adā'*) yang menurut M. Syuhudi Ismail dapat menentukan persambungan (*muttaṣil*) *sanad* hadis. Bentuk-bentuk periwayatan itu meliputi :

1. *Al-Samā'*, yaitu seorang murid mendengar secara langsung bacaan dari guru melalui hafalan atau pembacaan kitabnya, seperti kata *sami'tu* atau kata *ḥaddathanī*, yang menempati urutan tertinggi,
2. *Al-Qirā'at*, yaitu seorang murid menyodorkan teks hadis di hadapan guru baik dari hafalannya maupun dari kitab, seperti kata *qara'tu 'alā fulān*, yang menurut jumhur ulama berada di bawah *al-samā'*,
3. *Al-Ijāzat*, yaitu pemberian ijin seorang guru kepada muridnya untuk meriwayatkan hadis, seperti kata *ḥaddathanā ijāzatan lī*, yang menurut ulama' *mutaqaddimīn* tidak diperbolehkan, seperti Imam Malik yang membencinya, karenanya bentuk periwayatan ini tidak termasuk kategori *al-simā'* dan *al-Qirā'at*,
4. *Al-Munāwalat*, seperti kata *nāwalanī*,
5. *Al-Mukātabat*, seperti kata *kataba ilayya fulān*,
6. *Al-I'lām*, seperti kata *akhbara I'lāman,*
7. *Al-Waṣiyyat*, seperti kata *awṣā ilayya,*
8. *Al-Wijādat,* seperti kata *wajadtu bi khaṭṭ fulān.*[107]

Uraian tentang metode periwayatan hadis itu sangat penting dalam menentukan sikap, apakah model belajar hadis di pesantren dalam sistem *bandongan* dan *kilatan* yang biasanya

---

[107] HM. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis (Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 56-76 dan Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*…, 233-250.

menggunakan cara-cara *al-Ijāzat*[108] termasuk kategori periwayatan-periwayatan hadis atau tidak.

E. Metode dan Pendekatan Memahami Hadis

1. Metode Pemahaman Hadis (Fahm al-Ḥadīth/Fiqh al-Ḥadīth).

Para ulama terdahulu telah banyak menjelaskan dan memahami hadis dengan cara menulis kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*. Dari kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth* itu, dapat kita ketahui metode pemahaman hadis yang diklasifikasikan menjadi metode *taḥlīlī* (analitis), *ijmālī* (global) dan *muqārin* (perbandingan).[109]

Metode *taḥlīlī* (analitis) adalah menjelaskan hadis Nabi dengan memaparkan semua aspek yang terdapat dalam hadis, termasuk analisis tentang periwayat, dan menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan kecenderungan dan keahlian penulis *sharḥ* (*shāriḥ*). Dalam hal ini *shāriḥ* mengikuti sistematika hadis sesuai urutannya dalam *al-kutub al-sittah*, dengan terlebih dahulu menjelaskan kalimat demi kalimat hadis secara berurutan menyangkut kosa kata, konotasi kalimat, latar belakang hadis (*sabab al-wurūd*), keterkaitan dengan hadis lain dan pendapat-pendapat yang beredar sekitar pemahaman hadis, baik yang berasal dari sahabat, *tābi'īn*, *tābi' al-tābi'īn*, maupun para ulama hadis atau para ahli *sharḥ al-ḥadīth* dari berbagai disiplin ilmu, seperti teologi, fiqh, bahasa, sastera dan

---

[108] Di pesantren salaf sampai hari ini setelah menyelesaikan pengajian sebuah kitab masih terdapat tradisi pemberian *sanad* sejak dari kiai sebagai pembaca kitab sampai dengan pengarang kitab.

[109] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)*, (Yogjakarta: CESaD YPI Al-Rahman, 2001), 27-47. Menurut Nizar Ali, metode-metode pemahaman hadis itu diadopsi dari metode penafsiran al-Qur'an dengan melihat karakter persamaan yang terdapat antara penafsiran al-Qur'an dengan pemahaman hadis (*sharḥ al-ḥadīth*). Lihat catatan kaki nomor 3 halaman 28.

sebagainya. Selain itu, juga dijelaskan *munāsabat* (hubungan) antara satu hadis dengan hadis lainnya juga dengan ayat al-Qur'an, bahkan terjadi kecenderungan dan keberpihakan *shāriḥ* kepada satu *madhhab* tertentu, sehingga timbul berbagai corak *sharḥ*, seperti *fiqhī* dan lainnya. Salah satu contoh kitab *sharḥ* yang menggunakan metode ini adalah *Fatḥ al-Bāri bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Ibn Hajar al-'Asqalani.[110]

Metode *ijmālī* (global) adalah menjelaskan makna literal hadis secara ringkas menurut urutannya dalam *al-kutub al-sittah* dengan bahasa yang mudah dimengerti. Terapan dari metode ini, biasanya *shāriḥ* langsung menjelaskan hadis dari awal sampai akhir tanpa perbandingan dan penetapan judul. Salah satu kitab yang ditulis menggunakan metode ini adalah *Sharḥ al-Suyuṭī li Sunan al-Nasā'ī* karya Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi.[111]

Sedang metode *muqārin* adalah memahami hadis dengan cara membandingkan hadis yang memiliki redaksi yang sama atau mirip dalam kasus yang sama, atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama, dan membandingkan berbagai pendapat ulama dalam menjelaskan hadis. Perbandingan yang dilakukan, meliputi penilaian periwayat, kandungan makna dari masing-masing hadis, berbagai aspek yang menimbulkan perbedaan, seperti *sabab al-wurūd*, penggunaan kata dan susunannya yang berlainan dalam hadis, kontek masing-masing hadis dan berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis tersebut. Salah satu kitab yang ditulis menggunakan metode ini adalah *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawi* karya Imam Nawawi. Sebagai praktek dari metode ini, biasanya dimulai dengan menjelaskan pemakaian *mufradat*, urutan kata, dan kemiripan redaksi. Dalam hal kemiripan redaksi ditempuh langkah; menghimpun dan

---

[110] Ibid., 29-31 dan 37.

[111] Ibid., 42-43.

mengidentifikasi hadis yang memiliki kemiripan redaksi, baik dalam satu kasus yang sama ataupun dua kasus yang berbeda namun menggunakan redaksi yang sama, menganalisis perbedaan yang terkandung dalam berbagai redaksi yang mirip, dan membandingkan berbagai pendapat para *shāriḥ* terhadap hadis yang menjadi objek pembahasan. [112]

2. Pendekatan dalam Memahami Hadis

Dalam memahami hadis dibutuhkan beberapa pendekatan, yaitu pendekatan bahasa, historis, sosiologis, sosio-historis, antropologis dan psikologis.[113] Pendekatan pemahaman hadis seperti itu, dilatar belakangi oleh kapasitas Nabi Muhammad, di samping berstatus sebagai *rasul* juga berstatus sebagai manusia. Sebagai manusia, beliau diakui sebagai kepala negara, pemimpin masyarakat, panglima perang, hakim dan pribadi manusia biasa. Sebagai hakim, beliau menyelesaikan perselisihan di masyarakat dan menetapkan sanksi hukum bagi pelanggar perjanjian.

Mengkaji hadis dengan melihat kapasitas Nabi saw. di atas dan konteks sebuah hadis pada saat disabdakan serta mengetahui bentuk-bentuk *matn* hadis yang berbeda, merupakan upaya yang sangat penting dalam menangkap makna hadis secara utuh dan berguna dalam memposisikan hadis sesuai dengan konteksnya.[114] Demikian juga, teori ini akan sangat berguna bagi pembaharuan pemahaman hadis di pesantren salaf, khususnya hadis-hadis hukum yang sangat terkait dengan penetapan hukum Islam.

Berikut dikemukakan uraian beberapa pendekatan dalam memahami hadis:

---

[112] Ibid., 46-47 dan 49.

[113] Ibid., 53-108.

[114] Ibid., 56.

a. Pendekatan Bahasa

Pemahaman hadis dengan pendekatan bahasa adalah pendekatan dalam memahami hadis Nabi dengan mengetahui kandungan petunjuk dari *matn* hadis yang bersangkutan.[115] Pendekatan ini digunakan untuk meneliti makna hadis dan nilainya. Disamping itu pendekatan ini digunakan, bila terdapat aspek-aspek keindahan bahasa (*balāghat*) yang mungkin mengandung pengertian *majāz* (metaforis) dan bukan pengertian yang hakiki.[116]

Salah satu kekhususan yang dimiliki hadis Nabi saw. adalah bahwa *matn* hadis memiliki bentuk yang beragam. Di antara bentuk *matn* tersebut adalah *jawāmi' al-kalim* (ungkapan yang singkat namun padat maknanya), *tamthīl* (perumpamaan), *ramz* (bahasa simbolik), bahasa percakapan (dialog), ungkapan analogi dan lain sebagainya. Perbedaan bentuk *matn* hadis ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap hadispun harus berbeda-beda.[117]

Yang perlu dilakukan dalam memahami hadis dengan menggunakan pendekatan bahasa adalah memahami kata-kata sukar yang terdapat dalam hadis, langkah selanjutnya adalah menguraikan makna kalimat atau ungkapan dalam hadis tersebut, dan kemudian ditarik kesimpulan makna hadis tersebut.

Aplikasi pendekatan bahasa terhadap hadis yang berbentuk *tashbīh* dapat dilihat misalnya pada hadis berikut :

حدّثنا قتيبة بن سعيد حدّثنا عبد العزيز يعني الدّراورديّ عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : الدّنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر (رواه مسلم).[١١٨]

---

[115] Muh. Tasrif, *Kajian Hadis...*, 96.

[116] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi…*, 58.

[117] Muh. Tasrif, *Kajian Hadis …*, 97.

[118] Muslim Ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā'iq*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, tth.); Muḥammad ibn Yazīd

Qutaybat ibn Sa'id telah bercerita kepada kami, 'Abd al-'Aziz (al-Darawardi) telah bercerita kepada kami, dari al-'Ala', dari bapaknya, dari Abu Hurayrah, ia berkata, Rasul Allah saw. bersabda : dunia merupaskan penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir. (HR. Muslim).

Dari segi kebahasaan diketahui bahwa dalam *matn* hadis tersebut terdapat unsur *tashbīh* (perumpamaan),[119] yaitu *tashbīh balīgh*, karena *adāt tashbīh* dan *wajh shibh*-nya dibuang, karena Nabi bermaksud untuk berlebihan dalam menganggap, bahwa dunia (sebagai *mushabbah*) adalah penjara (*mushabbah bih*). Jika dipahami secara tekstual, hadis tersebut menjelaskan bahwa dunia adalah penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir. Orang mukmin selama hidup di dunia selalu dalam

---

al-Qazwīnī Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, T.th.), 1378 *kitāb al-zuhd bāb mathal al-dunyā* hadis 4113 dan *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* nomor hadis 8272 dan 10293. Hadis itu menurut al-Suyūṭī bernilai *Ṣaḥīḥ* dengan dua macam redaksi, yaitu الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ riwayat Imam Ahmad ibn Hanbal, Muslim, al-Tirmidhi dan Ibn Majah dari Abu Hurayrah; al-Ṭabrānī dalam *al-Mu'jam al-Kabīr*, al-Ḥākim dari Salman; dan riwayat al-Bazzār dari Ibn 'Umar. Sedang redaksi kedua adalah, الدّنيا سجن المؤمنِ وسنّته فاذا فارق الدّنيا فارق السّجن وسنّته riwayat Ahmad Ibn Hanbal, al-Ṭabrānī dalam *al-Mu'jam al-Kabīr*, Abu Nu'aym dalam *al-Ḥilyat* dan al-Hakim dari Ibn Umar. **A**l-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣagīr fī Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr* juz 2, (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), 17.

[119] Menurut istilah Ilmu *Ma'ānī*, *tashbîh* adalah menyerupakan satu perkara *(mushabbah)* pada perkara lain *(mushabbah bih)* dalam satu sifat *(wajh shabah)* dengan alat *tashbîh,* seperti huruf *kaf,* dsb., karena ada tujuan yang diinginkan pembicara. Dalam *tashbīh* terdapat unsur *mushabbah* (sesuatu yang diserupakan dengan yang lain), '*adat tashbih* (alat yang digunakan untuk penyerupaan), *mushabbah bih* (sesuatu yang menjadi sasaran penyerupaan *mushabbah*) dan *wajh shibh* (sifat yang menjadi segi kesamaan antara *mushabbah* dan *mushabbah bih*). Khamim, *Ilmu Balaghah* (Kediri: STAIN Kediri Press, 2009), 113 dan 123.

penderitaan, karena terhalangi untuk menuruti keinginannya baik yang haram maupun yang *makruh*, bahkan tertuntut untuk melakukan ketaatan yang cukup berat. Namun jika ia wafat, maka ia akan terlepas dari penderitaan itu dan menuju kepada kebahagiaan hidup dalam surga. Sebaliknya orang kafir, selama di dunia selalu bebas menuruti hawa nafsunya dan tidak dituntut melakukan ketaatan. Namun setelah meninggal, ia akan masuk pada penderitaan yang berat dan menuju pada kesengsaraan di neraka.[120]

Pemahaman yang demikian itu wajar, karena pendekatan yang digunakan adalah pendekatan tekstual tanpa melihat pendekatan bahasa dalam memahaminya. Padahal *matn* hadis tersebut sangat mungkin untuk dipahami secara kontekstual jika dipahami dengan pendekatan bahasa, sehingga pemahaman yang tepat adalah bahwa kata "penjara" dalam hadis ini memberi petunjuk adanya perintah berupa kewajiban dan anjuran, disamping juga adanya larangan berupa hukum haram dan *makruh*. Untuk itu kehidupan di dunia bagi orang yang beriman tidaklah bebas tanpa batas. Ibarat penghuni penjara, hidup mereka dibatasi oleh berbagai perintah dan larangan. Berbeda dengan orang-orang kafir, mereka bebas dari aturan tersebut sehingga seakan-akan mereka hidup di surga.

---

[120] Muh. Tasrif, *Kajian Hadis* …, 96, Yahya ibn Sharaf al-Nawawi, *Ṣaḥīḥ Muslim bi sharḥ al-Nawāwi kitāb al-zuhd* hadis nomor 2956 juz 18….., 93, Abū al-'Ulā Muhammad 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Ahwūdhī Abwāb al-Zuhd bi Sharḥ Jāmi' al-Timrmidhi bāb mā jā'a anna al-dunyā sijn al-mu'min wa jannat al-kāfir* juz 6 hadis nomor 2426 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth.), 506; dan Muhammad 'Abd al-Ra'ūf al-Minawī, *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr min Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr bāb al-Dāl* juz 3 hadis nomor 4275 dan 4276 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 670-671.

b. Pendekatan Historis

Memahami hadis dengan pendekatan historis adalah pendekatan memahami hadis dengan memperhatikan situasi atau peristiwa sejarah yang terkait dengan latarbelakang munculnya hadis tersebut.[121] Dengan kata lain, pendekatan yang dilakukan dengan cara mengkaitkan antara ide dalam hadis dengan determinasi-determinasi sosial dan situasi historis kultural yang mengelilinginya. Pendekatan historis dimaksudkan agar orang yang akan memahami hadis juga memperhatikan dan mempertimbangkan situasi dan kondisi saat hadis itu muncul, sehingga latar belakang sejarah yang mendahului kemunculan hadis itu dapat diketahui dan diperhitungkan.

Pendekatan semacam ini telah diperkenalkan oleh ulama hadis sejak dahulu dengan satu disiplin *'ilm asbāb al-wurūd*, yaitu ilmu yang menerangkan tentang sebab-sebab yang melatarbelakangi dan situasi ketika hadis tersebut disabdakan.[122] Dengan mengetahui *sabāb al-wurūd*, penulis dapat menjadikannya sebagai pisau analisis, menentukan *takhṣīṣ* (pengkhususan) dari yang *'ām*, membatasi yang mutlak, memerinci yang global dan menentukan ada tidaknya *naskh*, menjelaskan *'illat* (alasan) ditetapkannya suatu hukum serta membantu menjelaskan hadis yang *mushkil* (sulit dipahami). Secara ringkas, memahami hadis dengan pendekatan historis mencakup, waktu, tempat, latar belakang, pelaku dan objek hadis tersebut.

c. Pendekatan Sosiologis

Memahami hadis dengan pendekatan sosiologis adalah pendekatan dalam memahami hadis dengan memperhatikan dan

---

[121] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi*…, 70.

[122] Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 27.

mengkaji keterkaitannya dengan kondisi dan situasi masyarakat pada saat munculnya hadis.[123] Dengan kata lain pemahaman hadis dengan pendekatan ini digunakan dengan menyoroti dari sudut posisi manusia yang membawanya kepada sebuah perilaku.

Berikut ini dikemukakan sebuah hadis :

حدّثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظليّ قال قلتُ لأبي أسامة حدّثكم عبيد الله عن نافع عن ابن عُمر رضي الله عنهما أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال لا تسافر المرأة ثلاثة أيّام إلّا مع ذي محرم (رواه البخاري باب في كم يقصر الصلاة)[١٢٤]

> Ishaq ibn Ibrahim al-Ḥanẓalī telah bercerita kepada kami, ia mengatakan, saya pernah berkata kepada Abu Usamah, 'Ubayd Allah telah bercerita kepada kamu dari Nafi' dari Ibn 'Umar ra, bahwa Nabi saw. bersabda : janganlah seorang perempuan bepergian selama tiga hari kecuali bersama orang yang mempunyai mahram. (HR. Bukhari).

Jika dilihat secara tekstual, hadis di atas mengandung larangan bagi perempuan untuk melakukan perjalanan sendirian tanpa *mahram*nya. Menurut jumhur ulama, hadis tersebut dipahami sebagai suatu larangan bagi perempuan untuk

---

[123] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi*…, 85.

[124] Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhim ibn al-Mughīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juz 1 *bāb fī kam yaqṣur al-ṣalāh* hadis nomor 1036 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tth.), 368; Muslim Ibn al-Hajjaj al-Naysaburi,*Ṣaḥīḥ Muslim* juz 8 *kitāb al-ḥajj bāb safar al-mar'ah ma' maḥram ila hajj wa ghayrih* ……, 87; Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud kitāb al-manāsik bāb fī al-mar'ah taḥujju bi ghayr maḥram* jilid 1 hadis nomor 1776 (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 389; Muhammad ibn 'Isa ibn Sawrah al-Tirmidhī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ / Sunan al-Tirmidhī* juz 4 *kitāb al-raḍā' bāb mā jā'a fī karāhiyyat an tusāfir al-mar'ah waḥdahā* ……, 263 ; Muhammad ibn Yazid al-Qazwini Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah* juz 2 *kitāb al-manāsik bāb al-mar'ah taḥujju bi ghayr waliy* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tth.), 967; dan 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān al-Dārimi, *Sunan al-Dārimī* juz 2 *kitāb al-isti'dhān bāb lā tusāfir al-mar'ah illā wa ma'ahā maḥram* ….., 288.

bepergian yang bersifat *sunnat* atau *mubāḥ* tanpa *mahram* atau suaminya. Sedangkan untuk bepergian yang sifatnya wajib, seperti menunaikan ibadah haji, para ulama berbeda pendapat. Imam Abu Hanifah (w 150 H) dan mayoritas ulama hadis berpendapat, bahwa perempuan yang ingin melaksanakan ibadah haji wajib disertai *mahram* atau suaminya. Imam Malik (w 179 H), al-Awza'i (w 157 H) dan Syafi'i (w 204 H) menyatakan tidak wajib,[125] jika jalannya aman. Menurut selain Imam Ahmad (w 241 H), perintah bagi perempuan untuk mengajak suami ketika melakukan haji, diartikan *nadb* dan tidak diartikan wajib. [126]

Jika kita melihat kondisi historis dan sosiologis masyarakat pada saat munculnya hadis itu, sangat mungkin larangan itu dilatar belakangi oleh kekhawatiran Nabi saw. terhadap keselamatan perempuan jika bepergian tanpa suami atau *mahram*nya. Pada saat itu, melakukan perjalanan biasanya menggunakan unta, keledai atau sejenisnya, tidak jarang pula harus melewati gurun pasir yang sangat luas dan jauh dari keramaian. Ditambah lagi, waktu itu ada anggapan yang negatif dan kurang etis, jika perempuan melakukan perjalanan jauh dengan sendirian.

Oleh karena itu, saat sekarang, ketika kondisi masyarakat sudah berubah, ketika jarak yang jauh sudah tidak menjadi

---

[125] Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud* ....., 29.

[126] Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ṣalāḥ ibn Muḥammad al-Ḥasani al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām bi Sharḥ Bulūgh al-Marām* juz 2 *kitāb al-ḥajj bāb faḍlih wa bayān man furiḍa 'alayh* hadis nomor 10 dan *bab al-'iddah wa al-iḥdād* hadis nomor 17 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 929.

Hadis yang dimaksud adalah : عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم يخطب يقول: "لا يخلون رجل بإمرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم" فقام رجل فقال: يا رسول الله إن امرأتي خرجت حاجة وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا فقال: "انطلق فحج مع امرأتك" متفق عليه واللفظ لمسلم)

masalah, ditambah dengan sistem keamanan yang menjamin keselamatan perempuan dalam berpergian, maka *'illat* dari larangan tersebut menjadi hilang dan wanita boleh saja melakukan perjalanan jauh dengan sendirian untuk melaksanakan urusannya.

Di sini dapat dilihat, bahwa konsep *mahram* telah mengalami reinterpretasi, karena *mahram* tidak lagi harus dipahami sebagai person, tetapi juga sistem keamanan yang dapat menjamin keselamatan bagi kaum wanita. Pemahaman semacam ini akan lebih apresiatif terhadap perubahan dan perkembangan zaman.[127]

d. Pendekatan Sosio-historis

Pemahaman hadis dengan pendekatan sosio-historis adalah pendekatan memahami hadis dengan melihat sejarah sosial dan *setting*-sosial pada saat dan menjelang hadis tersebut disabdakan.[128]

Pendekatan sosio-historis dimaksudkan agar orang yang akan memaknai hadis juga mengkaji dan kemudian mempertimbangkan sejarah dan latar belakang sosial pada saat hadis itu muncul. Kondisi umum masyarakat dan *setting*-sosial yang melingkupi kemunculan hadis tersebut justru sangat membantu meletakkan dan memperjelas makna hadis, sebab tanpa mempertimbangkan aspek ini, bisa jadi makna yang dihasilkan akan sangat berbeda jauh dari tuntutan makna yang sesungguhnya.

Penerapan pemahaman dengan pendekatan ini dapat dilihat misalnya dalam hadis :

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكرة قال : لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه و سلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ

[127] Ibid., 31.

[128] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi*..., 92.

رسول الله صلى الله عليه و سلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال (لن يفلح قوم ولّـوا أمـرهم امرأةً). ١٢٩

'Uthman ibn al-Haytham telah bercerita kepada kami, 'Awf telah bercerita kepada kami, dari al-Hasan, dari Abi Bakrah, ia berkata, sungguh Allah telah memberi manfaat kepada kami dengan satu kata yang telah saya dengar dari Rasul Allah saw. ketika perang Jamal setelah saya hampir bertemu dengan para pasukan perang Jamal untuk berperang bersama mereka, beliau bersabda ketika datang berita bahwa para penduduk kerajaan Persi telah mengangkat putri Kaisar sebagai pimpinan, tidak akan bahagia suatu kaum yang telah menguasakan urusannya kepada seorang perempuan.

Hadis tersebut secara tekstual memberi isyarat, bahwa wanita tidak berhak menjabat sebagai kepala negara, pemimpin masyarakat, termasuk hakim atau berbagai jabatan yang setingkat. Demikian, pendapat mayoritas ulama.[130] Namun Hanafiyyah membolehkan selain persoalan *ḥudūd* bahkan Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w 310 H) membolehkannya secara mutlak.[131] Menyikapi hadis tersebut, perlu dicermati terlebih dahulu

---

[129] Hadis di atas dengan berbagai redaksi *matn*nya, sebagaimana pada al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juz 5 ……, 157 *Kitāb al-Maghāzī bāb Kitāb al-Naby saw. Ilā Kisrā wa Qayṣar* dan juz 8, 124 *Kitāb al-Fitan bāb al-fitnah al-latī tamūj ka mawj al-Baḥr,* hadis nomor 6686; Muhammad ibn 'Isa ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī* juz 3 ……, 360 *kitāb al-fitan bāb mā jā'a fī al-nahy 'an sabb al-riyāḥ* hadis nomor 2365; Aḥmad Ibn 'Ali ibn Shu'ayb ibn 'Ali ibn Sinān ibn Baḥr ibn Dinār al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* juz 8 *kitāb Ādāb al-quḍāh bāb al-Nahy 'an Isti'māl al-Nisā' fi al-Ḥukm* hadis nomor 5403 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 618; dan *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal,* hadis nomor 20418, 20492 dan 20536.

[130] Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud* …., 35.

[131] Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām kitāb al-qaḍā'* hadis nomor 13 dan al-Shawkani, *Nayl al-Awṭār bāb al-man' min wilāyat al-mar'ah wa al-ṣabiyy wa man la yuḥsin al-qaḍā' aw yaḍ'af 'an al-qiyām bi ḥaqqih* hadis nomor 1.

keadaan yang berkembang, latar belakang dan *setting social* yang melingkupi ketika hadis tersebut disabdakan. Ternyata hadis tersebut diucapkan Nabi sewaktu beliau mendengar laporan mengenai suksesi kepemimpinan wanita yang bernama Buwaran binti Syairawaih ibn Kisra di negeri Persia pada tahun 9 H.[132]

Dilihat dari sisi sejarah bangsa Persia, menurut tradisi masyarakat yang berlangsung di sana, bahwa jabatan kapala negara (raja) hanya dipegang oleh kaum laki-laki. Sementara yang terjadi pada tahun 9 H. tersebut menyalahi tradisi itu, karena yang diangkat sebagai kepala negara adalah perempuan. Pada waktu itu, derajat kaum perempuan di mata masyarakat juga masih dipandang minor, karena kaum laki-laki lebih tinggi derajatnya dari pada kaum perempuan. Perempuan sama sekali tidak dipercaya untuk mengurus kepentingan publik, lebih-lebih masalah kenegaraan.[133]

Dalam keadaan kondisi Kerajaan Persia dan kondisi sosial seperti itu, wajar jika Nabi sebagai orang yang memiliki kearifan tinggi mengatakan bahwa bangsa yang menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan tidak akan sejahtera. Bagaimana akan sejahtera jika orang yang memimpin itu adalah orang yang sama sekali tidak dihargai oleh masyarakat yang dipimpinnya?. Padahal salah satu syarat ideal pemimpin adalah kewibawaan disamping *leadership* yang memadai. Sedang perempuan pada saat itu sama sekali tidak memiliki kewibawaan untuk menjadi pemimpin.

Oleh karena itu, jika kondisi sosio-historis antropologis masyarakat sudah berubah, ketika masyarakat sudah menghargai perempuan dengan baik dan menerimanya sebagai pemimipin dan telah memiliki kemampuan *leadership* yang memadai pula,

---

[132] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi…*, 94.

[133] Ibid., 94-95.

maka sudah barang tentu perempuan boleh mengurus masalah publik seperti menjadi pemimpin, menjadi hakim, menjadi direktris rumah sakit, camat, lurah dan lain sebagainya.[134]

e. Pendekatan Antropologis

Pemahaman hadis dengan pendekatan antropologis adalah pendekatan dengan cara melihat wujud praktik keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat, tradisi dan budaya yang berkembang pada saat hadis tersebut disabdakan.[135] Kontribusi pendekatan ini adalah ingin membuat uraian yang meyakinkan tentang apa sesungguhnya yang terjadi dengan manusia dalam berbagai situasi hidup dalam kaitan ruang dan waktu, misalnya hadis berikut ini :

حدثنا الحميدي حدثنا سفيان حدثنا الأعمش عن مسلم قال كنا مع مسروق في دار يسار بن نمير فرأى في صفته تماثيل فقال سمعت عبد الله قال : سمعت النبي صلى الله عليه و سلم يقول (إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصوِّرون) (رواه البخارى فى كتاب اللباس باب عذاب المصورين يوم القيامة) [١٣٦]

Al-Humaydi telah bercerita kepada kami, Sufyan telah bercerita kepada kami, al-A'mash telah bercerita kepada kami, dari Muslim, ia berkata, saya pernah bersama Masruq di rumah Yasar ibn Numayr, ia melihat beberapa patung, kemudian ia berkata, saya telah mendengar 'Abd Allah berkata, saya telah mendengar Nabi saw. bersabda : sesungguhnya orang yang paling berat siksanya di sisi Allah pada hari kiamat adalah para pelukis. (HR. Bukhari).

---

[134] Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud* …., 37.

[135] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi*…, 103.

[136] *Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ*….. juz 7, 85 hadis nomor 5950, Muslim Ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, *Ṣaḥīḥ Muslim kitāb al-libās wa al-zīnah bāb Taḥrīm Taṣwīr ṣūrat al-ḥayawān* ……., 76 dan al-Nasa'i, *Sunan al-Nasā'i* juz 8 *kitāb al-zīnah bāb Dhikr ashadd al-nās 'adhāba* ….., 606.

Secara tekstual, hadis tersebut memberikan pengertian mengenai larangan melukis makhluk bernyawa. Namun jika diperhatikan faktor sosio-historis dan antropologis pada saat hadis tersebut diturunkan, maka belum tentu memberikan pengertian mengenai larangan.[137]

Bila ditelusuri, ternyata pada saat itu masyarakat masih belum lama meninggalkan perbuatan *shirk*, yaitu menyembah patung. Dalam kapasitas dan posisi Nabi sebagai *rasul*, tentu berusaha keras agar umat Islam waktu itu benar-benar bisa meninggalkan perbuatan *shirk*, karenanya beliau melarang melukis makhluk bernyawa. Kebiasaan menyembah patung seperti itulah yang ditakutkan Nabi, karena masyarakat akan kembali Jahiliyah lagi.[138] Namun, pada saat ini, ketika lukisan dan patung sudah tidak lagi dijadikan sebagai sesembahan, melainkan sebagai bentuk pengungkapan jiwa dan apresiasi seni, maka sangat mungkin untuk tidak dilarang melukis makhluk yang bernyawa pada hadis di atas. Jadi hadis di atas hanya bersifat temporal dan nilai subtansinya masih terjaga, yaitu menjaga diri agar tidak menyembah patung atau lukisan.

f. Pendekatan Psikologis

Pemahaman hadis dengan pendekatan psikologis adalah pendekatan dalam memahami hadis Nabi dengan memperhatikan kondisi psikologis Nabi dan masyarakat yang dihadapi Nabi ketika hadis tersebut disabdakan.[139] Pendekatan ini perlu dilakukan, mengingat Nabi saw. terkadang memberikan jawaban yang berbeda-beda terhadap satu pertanyaan yang sama.

---

[137] Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud ……*, 32.

[138] Ibid., 33-34.

[139] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi…*, 108.

Dalam masalah ini, yang paling tepat adalah pendekatan psikologi.

Sebagai contoh, hadis Nabi saw. tentang amalan yang paling utama, setelah ada pertanyaan yang sama dari sahabat yang berbeda.[140] Dalam sebuah hadis, Nabi menjawab, bahwa "amal yang paling utama adalah sikap seseorang yang mampu menyelamatkan orang lain dari (fitnah) mulut dan tangannya",[141] padahal dalam sebuah hadis Nabi menjawab, "shalat pada waktunya",[142] dan pada hadis yang lain Nabi menjawab, "jihad di jalan Allah merupakan amalan yang paling utama dan lain sebagainya".[143]

---

[140] Muh. Tasrif, *Kajian Hadis* ..., 101.

[141] Al-Bukhārī dari Abu Musa, *Ṣaḥīḥ* .... juz 1, 10 pada *kitāb al-Īmān bāb al-muslim man salima al-muslimūn min lisānih wa yadih*, 12; Muslim dari Abu Musa, *Ṣaḥīḥ* .... Juz 2 *Kitāb al-Īmān bāb bayān tafāḍul al-Islām wa ayyi umūrih afḍal* , 9-10; Al-Tirmidhi dari Abu Musa, *Sunan* .... Juz 4, 128 pada *kitāb al-Īmān bāb mā jā'a fī anna al-muslim man salima al-muslimūn min lisānih wa yadih*, 351-352; Al-Suyuti, *Sunan al-Nasa'i bi Sharh al-Suyuti* jilid 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, T.th.), 106-107 pada *kitāb al-Īmān bāb ayyu al-Islām Afḍal*, 480; dan al-Dārimī dari Jabir, *Sunan al-Dārimi* juz 2 *kitāb al-Raqā'iq bāb fī Ḥifẓ al-lisān* ......, 298.

[142]Al-Bukhārī dari Ibn Mas'ud, *Ṣaḥīḥ* .... juz 1, 152 pada *Kitāb Mawāqīt al-Ṣalāh bāb faḍl al-ṣalāh li waqtihā*, 196; Abu Dawud dari Ummi Farwah, *Sunan* ....jilid 1, 105 *kitāb al-Ṣalāh bāb fī al-muḥāfaẓat 'alā waqt al-ṣalawāt* hadis nomor 426; dan al-Tirmidhī dari Ummi Farwah, *Sunan* juz 1, 111 pada *kitāb al-Ṣalāh bāb mā jā'a fī al-waqt al-awwal min al-faḍl.*

[143] Al-Bukhari dari Abu Hurayrah, *Ṣaḥīḥ* .... juz 2, 172 pada *kitāb al-ḥajj bāb faḍl al-ḥajj al-mabrūr* hadis nomor 1447, 552 dan pada *bāb wa sammā al-Naby al-ṣalāh 'amala* dari Ibn Mas'ud hadis 2740; Muslim dari Abu Hurayrah, *Ṣaḥīḥ* .... juz 2 *kitāb al-Īmān bāb bayān kawn al-īmān bi Allāh ta'ālā afḍal al-A'māl* hadis nomor 258, 61 dan dari Abu Dharr, *Ṣaḥīḥ Muslim* hadis nomor 260; dan Hr. Ahmad ibn Hanbal dari 'Abd Allah ibn Mas'ud hadis nomor 3973, 4223, 4285 dan 4313; dari Abu Hurayrah hadis nomor 7580, 7629, 7850, dan 10891.

Jika kita melihat hadis-hadis tersebut secara tekstual, maka yang bisa kita simpulkan adalah bahwa hadis-hadis tersebut saling bertentangan. Ketika satu diklaim benar, yang lain salah. Namun, jika kita melihat konteks Nabi ketika menjawab pertanyaan, ternyata beliau melihat kondisi dan kejiwaan orang yang bertanya. Oleh karena kondisi mereka berbeda-beda, maka jawaban Nabi untuk merekapun berbeda-beda sesuai dengan kondisi masing-masing.

Dengan demikian, perbedaan materi jawaban sebenarnya tidak bersifat substantif, karena yang substantif ada dua kemungkinan, yakni relevansi antara keadaan orang yang bertanya dengan materi jawaban yang diberikan, dan relevansi antara keadaan kelompok masyarakat tertentu dengan materi jawaban yang diberikan. [144] Oleh karena itu hadis-hadis yang sejenis dengan hadis di atas, bersifat temporal dan kondisional.

F. Beberapa Pendekatan dalam *Istinbāṭ* Hukum

Istinbāṭ, identik dengan ijtihad dalam ushul fikih, adalah upaya ahli fikih dalam menggali hukum Islam dari sumber-sumbernya.[145] Menurut Ali Hasib Allah, ada dua pendekatan; yaitu melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan melalui pengenalan tujuan syari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*).[146] Menurut Fathi al-Daraini, materi apa saja yang akan dijadikan obyek kajian, maka pendekatan keilmuan yang paling tepat adalah yang sesuai dengan watak obyek itu sendiri. Jika yang menjadi obyek kajian adalah *istinbāṭ* hukum, yang menyangkut nas, jiwa dan tujuan syari'at, maka pendekatan yang tepat adalah melalui kaidah

---

[144] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi*…, 101..

[145] Ibrahim Husen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru" dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.) *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1988), 25.

[146] Ali Hasib Allah, *Uṣūl al-Tashrī'* ……, 3.

kebahasaan, karena kajian akan menyangkut kehendak *Shāri'* dan hanya mungkin diketahui melalui kajian *maqāṣid al-sharī'ah.*[147] Tetapi setelah hukum Islam berkembang dengan pesat, dua upaya tersebut diteruskan dengan pendekatan lain, yakni pendekatan *tarjīḥ*, yaitu menguatkan suatu pendapat *mujtahid* dan melemahkan pendapat yang lain.

1. Pendekatan Kaidah-Kaidah Kebahasaan

Sumber pokok hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan hadis, dituangkan dalam bahasa Arab. Karenanya *mujtahid* yang akan menggali hukum- hukumnya harus memahami bahasa Arab secara komprehensif. Oleh sebab itu, al-Ghazali menyebut kaidah kebahasaan sebagai pilar usul fikih, yang dengannya para *mujtahid* dapat menggali dan mengambil hukum dari sumber-sumbernya.[148]

Hal pertama yang menjadi perhatian ulama usul fikih adalah pengertian lafal-lafal (*alfāẓ)* dalam kaitannya dengan posisi lafal-lafal tersebut dalam *naṣ.* Ulama usul membaginya dalam dua bentuk; *al-asmā' al-lughawiyyah* (*ism-ism* yang lazim dipakai dalam tradisi kebahasaan), seperti lafal *dābbat* (segala sesuatu yang melata), dalam tradisi kebahasaan dipakai untuk menunjuk binatang yang memiliki empat kaki; *al-asmā' al-shar'iyyah* (*ism-ism* yang dipakai sebagai istilah syari'at), seperti salat, untuk menunjuk suatu bentuk ibadah tertentu.[149]

Para ulama usul fikih kontemporer, seperti Wahbah al-Zuhayli, Ali Hasib Allah, dan Zaki al-Din Sya'ban mengkelompokkan lafal kedalam empat kategori. Pertama,

---

[147] Fathi al-Darayni, *al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-ijtihād bi al-ra'y fī al al-tashri' al-islami* juz I (Damaskud : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1975), 27.

[148] Al-Ghazali, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* juz I (Beirut : Dār al-Fikr, tth.), 315.

[149] Ali Hasib Allah, *Uṣūl al-Tashrī'.....*, 205-208.

dilihat dari sisi penempatan suatu lafal terhadap suatu makna. Dalam hal ini ada lafal yang menunjukkan satu makna tertentu dan ada pula yang menunjukkan makna umum, ada suatu lafal yang mengacu kepada dua makna atau lebih dan ada juga dua lafal atau lebih yang mengacu pada satu makna.

Kedua, dilihat dari sisi penerapan suatu lafal terhadap suatu makna. Dalam hal ini, ada suatu lafal yang digunakan menunjuk kepada pengertiannya yang asli dan ada yang menunjuk kepada pengertian yang bukan asli karena ada suatu indikasi, di lain pihak ada pula suatu lafal yang mengacu kepada pengertian yang jelas karena pengertian itu yang lazim dipakai, sementara ada juga lafal yang tidak jelas maksudnya dan baru diketahui setelah ada indikasi lain.

Ketiga, dilihat dari sisi petunjuk lafal atas maknanya dalam hal ini kejelasan dan ketidak jelasannya. Dalam hal ini ada suatu lafal yang petunjuk maknanya jelas, tanpa memerlukan lafal lain untuk memperjelasnya, dan ada pula yang tidak jelas petunjuk maknanya dan butuh lafal lain yang membantu menjelaskannya. Lafal yang jelas petunjuk maknanya, menurut ulama Hanafiyah, ada empat, yaitu *al-ẓāhir, al-naṣṣ, al-mufassar,* dan *al-muḥkam*; yang pertama petunjuk maknanya jelas, lalu kejelasan makna tersebut disusul lagi yang selebihnya, dan yang terakhir adalah yang paling jelas petunjuk maknanya. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah lafal yang demikiam hanya dibagi menjadi dua bentuk, yaitu *al-ẓāhir* (yang masih mungkin menerima *ta'wīl*) dan *al-naṣ* (tidak menerima *ta'wīl*).

Adapun yang lafal tidak jelas petunjuknya, menurut ulama Hanafiyah ada empat yaitu *al-khafī, al-mushkil, al-mujmal,* dan *al-mutashābih.* Pada tingkat pertama, makna lafalnya jelas tetapi terdapat kesamaran maksudnya karena ada halangan dari luar lafal; lalu yang kedua, kekaburan makna semakin meningkat karena lafal itu sendiri mengandung makna lain; seterusnya pada

tingkat ketiga, kekaburan makna semakin tinggi, sehingga memerlukan penjelasan; dan pada tingkat terakhir kekaburan makna pada peringkat tertinggi, sehingga tidak lagi untuk diketahui. Tingkat terakhir tidak dikemukakan dalam *naṣ* yang menerang-kan hukum *shar*' yang '*amalī.* Sedangkan ulama Syafi'iyah membagi lafal yang tidak jelas petunjuknya menjadi dua yaitu *al-mujmal,* dan *al-mutashābih.*

Keempat, dilihat dari sisi cara pengungkapan kalimat dalam kaitannya dengan makna yang dikandungnya. Dalam hal ini, ulama' Hanafiyah membaginya menjadi empat bentuk; yaitu '*ibārat al-naṣṣ* (teks itu sendiri menunjukkan tujuannya secara eksplisit; *ishārat al-naṣṣ* (teks mengisyaratkan secara implisit suatu makna lain yang telah lazim bagi teks); *dalālat al-naṣṣ* (petunjuk teks tidak hanya mengacu kepada sesuatu yang terucap, tetapi juga kepada sesuatu yang tersirat karena terdapat kesamaan '*illat*; dan *dalālat al-iqtiḍā*' (teks menghendaki makna implisit sesuai dengan kehendak *shar*' atau akal). Akan tetapi, *jumhūr* '*ulāmā*' *al-uṣūl* membagi petunjuk kalimat dalam bentuk ini menjadi dua, yaitu *al-manṭūq* (petunjuk teks mengacu kepada ungkapan eksplisit) dan *al-mafhūm* (petunjuk teks mengacu kepada makna implisit).

Selain membicarakan lafal yang berupa wacana kata ataupun kalimat, para ulama usul fikih juga membicarakan huruf *al-ma'ānī*, yakni kata-kata penghubung yang mengandung beragam makna. Kata-kata tersebut menjadi penting dalam *istinbāṭ* hukum, karena dapat membawa berbagai pengertian terhadap makna *naṣ*.[150]

---

[150] Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 197, 414; Ali Hasib Allah, *Uṣūl al-Tashrī*' ....., 203, 292; dan Zaki al-Din Sha'ban, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* (Mesir: Dār al-Ta'līf al-Islāmī, 1965), 285, 381.

Pendekatan melalui kajian kebahasaan telah menyita bagian besar dari kitab usul fikih klasik, karena untuk melakukan *istinbāṭ* hukum dari sumbernya yang berbahasa Arab tentu diperlukan kajian kebahasaan yang mendalam. Sekalipun demikian menurut *al-Shāṭibī,* yang lebih penting lagi adalah pendekatan melalui pemahaman terhadap tujuan dan makna yang menjadi sasaran *Shāri*' dalam menurunkan syariat, yang disebut dengan *maqāṣid al-sharī'ah.* Untuk itu, *al-Shāṭibi* menganjurkan untuk tidak berlebihan dalam pendekatan kebahasaan, karena bangsa Arab sendiri adalah bangsa yang *ummī.* Oleh sebab itu, pendekatan kebahasaan yang dilakukan hanya bersangkutan dengan kondisi kebahasaan umat ketika al-Qur'an diturunkan.[151]

2. Pendekatan Maqāṣid al-Sharī'ah

Kalau pendekatan kebahasaan terhadap sumber hukum Islam dititik beratkan pada pendalaman sisi kaidah-kaidah kebahasaan untuk menemukan suatu makna dari teks, maka pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* (nilai dan sasaran *shar*' yang dipandang sebagai tujuan dan rahasia syari'at, yang ditetapkan oleh *Shāri*' dalam setiap ketentuan hukum),[152] kajian lebih dititik beratkan pada melihat nilai-nilai yang berupa kemaslahatan manusia dalam setiap *taklīf* yang diturunkan Allah. Pendekatan dalam bentuk ini penting dilakukan, terutama karena ayat-ayat dan hadis-hadis hukum terbatas jumlahnya sementara permasalahan di masyarakat senantiasa muncul. Dalam menghadapi berbagai permasalahan yang muncul itu, melalui pengetahuan tentang tujuan hukum, maka pengembangan hukum akan dapat dilakukan.

---

[151] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* ….. Juz 2, 92-94.
[152] Wahbah Al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh* ..... juz 2, 1017.

Penggunaan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam penetapan hukum telah lama berlangsung. Ini dapat dilihat antara lain, dalam sebuah peristiwa Nabi saw. Pernah melarang kaum muslim menyimpan daging kurban kecuali dalam batas tertentu, sekedar bekal untuk tiga hari. Tetapi, beberapa tahun kemudian larangan Nabi itu dilanggar oleh beberapa sahabat. Permasalahan itu lalu disampaikan kepada Nabi saw., maka beliau membenarkan tindakan para sahabat itu sambil menerangkan bahwa larangan menyimpan daging kurban itu didasarkan atas kepentingan *al-ḍaffat* (tamu yang terdiri atas orang-orang miskin dari pinggiran Madinah). Setelah itu Nabi saw. bersabda, "*sekarang simpanlah daging-daging kurban itu karena tidak ada lagi tamu yang membutuhkannya*".[153] Dari kasus tersebut terlihat, bahwa larangan menyimpan daging kurban itu dimaksudkan untuk mencapai tujuan syari'at, yaitu melapangkan kaum miskin dari pinggiran Madinah. Setelah alasan pelarangan tersebut tidak ada lagi maka larangan itupun dihapuskan oleh Nabi saw.

Dari ketetapan tersebut terlihat, bahwa sejak masa Nabi saw. *maqāṣid al-sharī'ah* telah menjadi pertimbangan sebagai landasan penetapan hukum. Upaya seperti itu, selanjutnya dilakukan pula oleh para sahabat, di antaranya Umar ibn al-khaṭṭāb. Beliau tidak memberikan bagian zakat kepada kelompok non muslim, karena semula pemberian zakat kepada mereka agar mereka memeluk Islam, tetapi setelah Islam kuat dan keadaan telah berubah, maka Umar tidak memberikan bagian zakat kepada mereka. Kasus itu bermula ketika sekelompok orang kafir yang semula mendapat bagian zakat, mendatangi Abu Bakar dan meminta bagian harta zakat, karena di masa Rasulullah mereka mendapat bagian, sebagai *mu'allafat*

[153] Malik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, (t.tp: t.pn, t.th), 299.

qulūbuhum (orang-orang yang dijinakkan hatinya), maka Abu Bakar menulis surat kepada Umar, agar memberikan bagian zakat kepada mereka, tetapi Umar merobek surat Abu Bakar tersebut sembari berkata, "*kalian dahulu diberi harta zakat karena waktu itu hati kalian dijinakkan dan umat Islam dalam keadaan lemah. Sekarang kalian tidak lagi dijinakkan dan umat Islam sudah kuat*". Mendengar jawaban itu, beberapa orang dari mereka mendatangi Abu Bakar dan mengatakan, "*apakah anda yang menjadi khalifah atau Umar?*" Abu Bakar menjawab,"*itulah Umar ibn al-Khaṭṭab*".[154]

Jadi menurut jalan pikiran Umar sekelompok orang yang menuntut bagian harta zakat itu tidak lagi termasuk *mustaḥiq* zakat yang disebutkan al-Qur'an surat *al-Tawbat* : 60 sebagai *mu'allafat qulūbuhum*, karena *'illat* tidak terdapat lagi pada diri mereka, sehingga kandungan ayat tersebut tidak dapat diterapkan lagi pada mereka. Pandangan yang demikian tidak terlepas dari latar belakang *maqāṣid al-sharī'ah*.[155]

Kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* ini, menurut al-Ṣāṭibī, bertolak dari asumsi bahwa segenap syari'at yang diturunkan Allah senantiasa mengandung kemaslahatan bagi hambaNya untuk masa sekarang (di dunia) dan sekaligus masa yang akan datang (di akhirat).[156] Tidak satupun dari hukum Allah yang

---

[154] Usman al-Sha'lan, *Niẓām Maṣraf al-Zakāh wa Tawzī' al-Ghanā'im,* (Riyad: t.pn, 1402 H), 80-83.

[155] Kajian *maqāṣid al-sharī'ah* kemudian mendapat tempat dalam usul fikih, yang dikembangkan oleh para *uṣūlī* dalam penerapan *qiyās*, ketika berbicara tentang *masālik al-'illah*. Kajian demikian terlihat dalam beberapa karya usul fikih, seperti *al-Risālat* oleh *al-Shāfi'i, al-Mustaṣfā* karya *al-Ghazali, al-Mu'tamad* karya *Abū al-Ḥasan al-Baṣrī*, dan lain-lain. Kajian *maqāṣid al-sharī'ah* kemudian dikembangkan secara luas dan sistematis oleh Abū Isḥāq al-Shāṭibī.

[156] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* ..... juz 2, 4.

tidak mempunyai tujuan, karena sama dengan *taklīf mā lā yuṭāq* (pembebanan sesuatu yang tidak bisa dilaksanakan).[157]

Maqāṣid al-sharī'ah, yang secara substansial mengandung kemaslahatan, menurut al-Shāṭibī, dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, *maqāṣid al-shārī'* (tujuan Tuhan). Kedua, *maqāṣid al-mukallaf* (tujuan *mukallaf*).[158] Dilihat dari sudut tujuan Tuhan, *maqāṣid al-sharī'ah* mengandung empat aspek; yaitu tujuan awal *Shārī'* menetapkan syari'at, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat; penetapan syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami; penetapan syari'at sebagai hukum *taklīfī* yang harus dilaksanakan; dan penetapan syari'at guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum.[159]

Dengan demikian, tujuan Tuhan menetapkan suatu syari'at bagi manusia hanya untuk kemaslahatan. Untuk itu, Tuhan menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan syari'at sesuai dengan kemampuannya. Dengan memahami dan melaksanakan syari'at, manusia akan terlindungi dari segala kekacauan yang ditimbulkan oleh hawa nafsu.

Adapun tujuan syari'at ditinjau dari sudut tujuan *mukallaf* adalah agar setiap *mukallaf* mematuhi keempat tujuan syari'at yang digariskan oleh *Shārī'* di atas, sehingga tercapai tujuan mulia syari'at, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.

Menurut komentar 'Abd Allah Darraz atas pandangan al-Shāṭibī, ijtihad pada intinya adalah upaya untuk mengetahui dan mendapatkan hukum *shar'* secara optimal. Upaya demikian akan berhasil apabila seorang *mujtahid* dapat memahami *maqāṣid al-*

---

[157] *Ibid*, 3, 82 dan 91.
[158] *Ibid*, 3.
[159] *Ibid*, 3-4.

sharī'ah.[160] Oleh sebab itu al-Shāṭibī menempatkan pengetahuan atas *maqāṣid al-sharī'ah* pada syarat pertama bagi orang yang akan melakukan ijtihad, baru diikuti syarat kedua, yaitu kemampuan menarik kandungan hukum secara deduktif atas dasar pengetahuan dan pemahaman *maqāṣid al-sharī'ah* dengan bantuan pengetahuan bahasa Arab, al-Qur'an, Sunnah, dan ilmu-ilmu bantu lainnya.[161]

Sehubungan dengan itu, al-Shawkānī juga menekankan pentingnya pengetahuan tentang maqāṣid al-sharī'ah. Menurutnya, orang yang berhenti pada lahiriah naṣ atau hanya melakukan pendekatan lafẓiyyat (tekstual) dan terikat dengan naṣ yang juz'ī dan mengabaikan maksud-maksud terdalam dari pensyari'atan hukum, ia akan terjerumus pada kesalahan-kesalahan dalam ijtihad.[162]

Jadi dengan pemahaman terhadap maqāṣid al-sharī'ah, ijtihad akan dapat dikembangkan terutama dalam menghadapi berbagai permasalahan baru yang tidak disinggung oleh naṣ. Dengan demikian hukum Islam akan tetap dinamis dalam menjawab berbagai fenomena sosial yang senantiasa berubah dan berkembang.

3. Pendekatan *Tarjīḥ*

Seperti telah dilihat di atas, pendekatan kaidah kebahasaan lebih menitik beratkan *istinbāṭ* pada penggalian makna-makna *naṣ* dari sumber-sumbernya, sementara pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* lebih banyak menjawab permasalahan hukum yang muncul di masyarakat atas alasan- alasan kemaslahatan, maka pendekatan *tarjīḥ* lebih menitik beratkan kajian pada

---

[160] *Ibid*, juz 4, 89.

[161] *Ibid*, 76-79.

[162] Al-Shawkani, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), 258.

pertimbangan-pertimbangan terhadap validitas suatu *dalīl* yang dipakai sebagai landasan hukum.

Tarjīḥ menurut ulama Hanafiyah adalah pernyataan akan adanya nilai tambah pada salah satu dari dua *dalīl* yang sederajat, ketika nilai tambah itu bukan merupakan *dalīl* yang mandiri.[163] Muḥibb Allāh 'Abd al-Shakūr menyatakan, *tarjīḥ* adalah pertemuan suatu *dalīl* dengan *dalīl* lain yang dikuatkan karena terdapat pertentangan.[164] Sementara al-Isnawi memberikan definisi, *tarjīḥ* adalah menguatkan salah satu dari dua *dalīl* yang *ẓannī* atas *dalīl* yang lain untuk diterapkan.[165] Dari pengertian di atas terlihat bahwa *tarjīḥ* bisa dilakukan apabila terdapat kesetaraan validitas dua *dalīl*, seperti antara satu ayat dan ayat yang lain; terdapat kesetaraan dalam kekuatan, tidak ada *tarjīḥ* jika terjadi pertentangan antara hadis *aḥād* dengan ayat al-Qur'an; dan mengacu kepada satu sasaran hukum, yang disertai kesamaan waktu dan tempat.[166]

Pemberlakuan *tarjīḥ,* menurut ulama Hanafiyah, adalah apabila suatu *dalīl* tidak diketahui waktu munculnya. Jika dua *dalīl* yang bertentangan dapat diketahui waktu munculnya, maka yang pertama muncul sebagai *dalīl* hukum yang dihapus (*mansūkh*) dan yang belakangan muncul diterapkan sebagai *dalīl* hukum yang menghapus (*nāsikh*). Ketika hal demikian tidak

---

[163] Muhammad ibn Niẓām al-Dīn al-Anṣārī, *Fawātiḥ al-Raḥamūt bi Sharḥ Musallam al-Thubūt* juz 2 pada pinggiran kitab *al-Mushtaṣfā*, (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), 204; dan Abd Al-Aziz al-Bukhari, *Kashf al-Asrār 'alā Uṣūl al-Bazdawī* juz 2, (t.tp: Maktabat al-Ṣāni', 1370 H). 1198.

[164] Muḥibb Allāh 'Abd al-Shakūr, *Musallam al-Thubūt fi Uṣūl al-Fiqh,* dicetak bersama komentarnya, *Fawātiḥ al-Raḥamūt* juz 2, (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), 204.

[165] Al-Isnāwī, *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl ilā al-Uṣūl* juz 3, dalam *Minhāj al-'Uqūl* (Kairo: Maṭba'at Ṣabīḥ, tth.), 189.

[166] Al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl* ....., 273 dan Abd al-Hamid Hakim, *al-Bayān* (Bukittinggi: Maktabat al-Ma'ārif, 1939), 210.

diketahui, maka yang diberlakukan adalah menguatkan salah satu dari dua *dalīl* tersebut dan melemahkan yang lain, atas dasar pertimbangan dalam tata cara *tarjīḥ.* Jika *tarjīḥ* tidak dapat pula dilakukan, maka pada tingkat ketiga *dalīl-dalīl* yang bertentangan itu harus dikompromikan (*al-jam*').[167]

Kebalikan dari yang demikian, jumhur ulama menerapkan *tarjīḥ* setelah terlebih dahulu melakukan kompromi antara *naṣ-naṣ* yang berlawanan. Karenanya, *tarjīḥ* tidak perlu dilakukan apa bila pertentangan itu dapat diselesaikan melalui kompromi. Demikian pula, bila cara *tarjīḥ* telah dilakukan, namun dua *dalīl* masih tampak berlawanan, maka usaha selanjutnya adalah menghapus salah satunya, dan pada tingkat terakhir tidak menerapkan kedua *dalīl* yang bertentangan tersebut, tetapi menerapkan *dalīl* lain.[168]

Bila suatu *dalīl* telah dilakukan *tarjīḥ*, maka menurut jumhur ulama, *dalīl* yang kuat wajib diamalkan. Alasan mereka adalah adanya kesepakatan para sahabat menguatkan suatu *dalīl* atas *dalīl* yang lain dalam berbagai kasus. Di samping itu, dalam kebiasaan sehari-hari, pikiran orang yang sehat akan mendorongnya untuk mengamalkan suatu pandangan yang lebih kuat atas suatu pandangan yang lemah dalam berbagai peristiwa, karena penerapan syari'at tidak berbeda dengan kebiasaan tersebut. Dalam sebuah *athār* dari Ibn Mas'ud, Nabi saw. menyebutkan,"*apa yang dipandang baik oleh kaum muslim, maka ia baik di sisi Allah*".[169]

---

[167] Ibn Amīr al-Ḥaj, *al-Taqrīr wa al-Taḥbīr fi 'Ilm al-Uṣūl* juz III (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 4.

[168] Al-Isnāwī, *Nihāyat* ..... juz III, 189 dan Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* ….., 276.

[169] Al-'Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* juz IV, (Mesir : Muhammad Ali Ṣabīḥ wa awlāduh. 1968), 358.

Dalam perkembangan fikih selanjutnya, ketika perkembangan pemikiran fikih telah mengalami kemunduran dan berkembangnya fanatik madhhab, para ulama tidak lagi menghadapkan perhatian untuk melakukan *tarjīḥ* atas *dalīl-dalīl*, tetapi malah melakukan *tarjīḥ* atas pendapat-pendapat ulama yang ada. Upaya itu, menurut Muhammad al-Khuḍari Byk, mereka lakukan dalam dua bentuk; yaitu *tarjīḥ* dalam hal *riwāyat*, yakni menguatkan pendapat imam madhhab yang paling valid riwayatnya, dan *tarjīḥ* dalam hal *dirāyat*, yakni mengukuhkan pendapat imam madhhab yang paling sesuai dengan kaidah-kaidah usul fikih yang dipergunakan oleh imam, atau menguatkan pendapat imam yang paling dekat dengan *dalīl-dalīl* hukum yang dugunakannya.[170] Ijtihad dalam bentuk ini, menurut Muhammad Abu Zahra, pada hakikatnya adalah *taqlīd*, karena upaya yang dilakukan hanya memberi komentar atas pendapat yang telah ada tanpa berani keluar dari batas-batas madhhab.[171]

Pada periode berikutnya, ketika kebangkitan kembali ilmu fikih, para ulama mulai meninggalkan *tarjīḥ* dalam bentuk di atas. Pada masa itu, *tarjīḥ* tidak hanya diartikan sebagai upaya menyeleksi pendapat-pendapat yang berkembang dalam madhhab tertentu, tetapi lebih luas dari itu, *tarjīḥ* pada periode ini diartikan sebagai upaya menyeleksi beragam pendapat dari berbagai madhhab, kemudian mengambil pendapat yang lebih kuat, berdasarkan kriteria yang telah ditentukan,[172] yang disebut

---

[170] Muhammad al-Kuḍari Byk, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Indonesia: Maktabat Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1981), 332-333.

[171] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 315-316.

[172] Yusuf al-Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah ma' Naẓrah Taḥliliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1985), 115.

dengan *ijtihād tarjīḥi* atau *ijtihād intiqā'ī*. Coulson menyebut upaya dalam bentuk ini dengan "*takhayyur*" (pilihan bebas).[173]

Dari kajian di atas terlihat, bahwa upaya *istinbāṭ* dengan melakukan pendekatan *tarjīḥ* tidak kalah pentingnya dibanding dua pendekatan sebelumnya dalam mendapatkan ketentuan hukum yang akan diterapkan dalam masyarakat. Kendati obyek *ijtihād tarjīḥi* adalah menyeleksi *dalīl-dalīl* atau pendapat-pendapat yang telah ada, ia menjadi penting, terutama karena sering terdapat *dalīl* yang saling bertentangan, sehingga susah untuk menentukan suatu keputusan hukum kalau tidak dengan melakukan penyeleksian yang ketat. Apalagi menyangkut *tarjīḥ* terhadap pendapat-pendapat para ulama yang sedemikian banyaknya, sehingga menyulitkan masyarakat untuk memilih mana yang paling tepat. Untuk itu, perlu adanya usaha *tarjīḥ*.

Pentingnya usaha *tarjīḥ* dalam menyeleksi pendapat-pendapat itu adalah; agar masyarakat mendapatkan suatu kepastian hukum, sehingga mereka tidak terombang-ambing dalam pendapat yang berbeda; agar hukum yang diterapkan di tengah-tengah masyarakat sesuai dengan kondisi sosio-kultural pada tempat dan waktu masyarakat itu berada; dan agar pendapat yang dikuatkan betul-betul sesuai dengan jiwa syari'at Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah.

G. Bahts al-Masa'il dan Penetapan Hukum Islam di Pesantren Salaf

Pesantren merupakan salah satu sarana fisik Nahdlatul Ulama' (NU), sehingga merupakan bagian integral dari NU. Dalam sejarah, NU tidak dapat dipisahkan dari pesantren, karena NU lahir juga dibidani oleh para kiai pesantren dan

[173] NJ. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Eddin Burk: Edinburk University Pers, 1964), 185.

eksistensinya hingga sekarang juga tidak terlepas dari dukungan mereka. Pengikut NU hampir seluruhnya adalah mereka yang mempunyai hubungan emosional, pemikiran atau tradisi ritual dengan pesantren. Oleh karenanya, pesantren dan NU adalah pilar tegaknya Islam tradisional.[174]

Di antara tradisi pesantren adalah pengajian *kitab kuning*, yaitu kitab yang berisi ilmu-ilmu keislaman yang ditulis dengan huruf arab tanpa *shakl* (tanda baca) sehingga disebut juga dengan "kitab gundul".[175] Menurut Zahro, tradisi pengajaran kitab kuning dapat disebut sebagai salah satu unsur dasar tumbuh dan berkembangnya kegiatan bahts al-masa'il. Sebab rujukan untuk mencari solusi atas problem yang dihadapi harus kembali pada kitab-kitab standar, *al-kutub al-mu'tabarah*, yang sebagian besar adalah kitab kuning.[176]

Munculnya persoalan-persoalan sosial keagamaan, bagi umat Islam terutama para ulama dan cendekiawan harus menjadi agenda tersendiri untuk melakukan kontekstualisasi ajaran Islam, yakni upaya menyuguhkan ajaran Islam secara kontekstual sesuai dengan kondisi yang berkembang. Para ulama' dan cendekiawan Islam diharapkan mau menggali dan mengkaji kembali rumusan-rumusan dalam Al-Qur`an dan hadis untuk selanjutnya mengaktualisasikannya sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat.

Untuk merespon perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat sebagai akibat dari kemajuan sains dan teknologi, pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam secara keseluruhan, dan masalah-masalah hukum secara khusus, sudah seharusnya

---

[174] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU : Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 25-26.

[175] Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 39-40.

[176] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU ....*, 33.

diorientasikan pada sisi kontekstual, yakni menghubungkan antara pesan-pesan Al-Qur`an dan hadis dengan konteks saat ini. Pemahaman kontekstual bukan berarti menanggalkan ajaran Islam secara mutlak, namum memadukan antara ajaran itu sendiri dengan segala aspek kehidupan manusia secara konseptual dengan tidak menyimpang dari batasan-batasan ajaran tersebut.

Pesantren beserta para kiai dan santrinya sebagai bagian penting dari umat Islam, juga dituntut agar mau dan mampu merespon berbagai perubahan tersebut. Hal ini sejalan dengan keberadaan pesantren sebagai lembaga *tafaqquh fi al-dīn*, suatu wadah penempaan intelektualitas santri dalam hal ilmu-ilmu agama. Apabila pesantren tidak melibatkan diri dalam merespon berbagai perubahan yang terjadi, maka pesantren secara perlahan akan ditinggalkan oleh masyarakat yang selama ini menjadi penopangnya. Pasalnya, dalam kondisi seperti itu secara tidak langsung pesantren telah mengabaikan kesempatan melakukan transformasi kultural dan intelektual kepada masyarakat.[177]

Hasyim Muzadi, sebagaimana dikutip Ahmad Munjin Nasih mengatakan bahwa terkait dengan hal tersebut, maka kehadiran bahts al-masa'il sebagai wadah pengembangan intelektualitas para santri di pesantren menemukan urgensinya. Jumlah warga Nahdlatull 'Ulama' (NU) menurut beberapa kalangan mencapai 40 juta jiwa, kurang lebih 20% dari total jumlah warga negara Indonesia. Dari jumlah itu sebagian besar di antara mereka memiliki ikatan kultural dengan kehidupan pesantren. Implikasinya, muncul hubungan emosional yang signifikan antara mereka dengan pesantren. Tidak heran bila kedekatan

---

[177] MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 23.

hubungan mereka dengan pesantren sering digambarkan dalam sebuah adagium “pesantren adalah NU kecil dan NU adalah pesantren besar”. Artinya bahwa pesantren adalah miniatur NU, apapun yang terjadi pada NU hampir bisa dipastikan ada pada pesantren.

Sebagian besar warga NU adalah masyarakat lapisan bawah, yang dalam beberapa hal seringkali lebih cenderung mengedepankan ikatan emosionalitas daripada rasionalitas. Dari sini bisa dibayangkan betapa keterikatan masyarakat NU dengan pesantren. Dalam struktur masyarakat seperti ini, kiai sebagai pemegang otoritas pesantren adalah segala-galanya. Masyarakat datang kepadanya bukan hanya mencari jawaban terhadap masalah-masalah hukum agama, tetapi juga untuk memperoleh jawaban dan pemecahan masalah keseharian mereka.[178]

Secara umum dapat dikatakan, bahwa harapan setiap santri dalam menuntut ilmu di pesantren adalah menjadi manusia yang berguna bagi agama dan masyarakatnya, dan secara khusus menjadi juru dakwah (baca : kiai atau ustadh). Dalam kondisi masyarakat modern seperti sekarang ini, kebutuhan akan bimibngan agama menjadi hal yang sangat penting. Peran kiai atau ustadh dengan demikian menjadi sangat signifikan, yakni dalam rangka memberikan *balancing* (perimbangan) terhadap himpitan sekularisme, hedonisme, dan kapitalisme yang menjalar di tengah-tengah masyarakat.

Namun yang perlu diingat bahwa dalam struktur masyarakat yang seperti ini, seseorang tidak serta-merta akan menerima bimbingan dan arahan agama begitu saja, tetapi semuanya harus disesuaikan dengan pola dan taraf berfikir mereka. Pola berfikir *sami’nā wa aṭa’nā* (apa kata kiai) sangat mereka hindari, sebaliknya pola berfikir dialektika sangat mereka kedepankan.

---

[178] Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri* ……, 64-65.

Persoalannya sekarang adalah apakah idealisme bahts al-masa'il sebagaimana dipaparkan di atas mampu diwujudkan oleh pesantren?. Jawabnya, semua itu bergantung kepada bagaimana pesantren meletakkan dirinya dalam percaturan masyarakat yang sedemikian dinamis dan heterogen ini. Demikian juga sejauh mana pesantren mau merespon berbagai persoalan yang terjadi di masyarakat. Jika kedua hal itu diperhatikan, kehadiran bahts al-masa'il setidaknya bisa menjadi obat kegelisahan masyarakat terhadap agama. Kalau demikian halnya, maka keberadaan bahts al-masa'il merupakan suatu keniscayaan yang harus dikembangkan ke arah yang lebih baik lagi.

Di pesantren, bahts al-masa'il merupakan tradisi intelektual yang cukup prestisius, karena hanya diikuti oleh santri-santri tertentu setelah mereka tamat dari pendidikan klasikal. Melalui kegiatan itu, para santri sebagai peserta dapat berkomunikasi dan berargumentasi, baik sesama santri dalam satu pesantren atau dengan santri dari pesantren lain bahkan dengan komunitas luar, seperti NU dan jaringan alumni pesantren.

Bahts al-masa'il adalah pengkajian terhadap beberapa masalah keagaman melalui sebuah forum,[179] yang kebanyakan menyelesaikan masalah hukum Islam (*fiqh*). Dalam bahts al-masa'il, digunakan tiga metode, yaitu *qawlī*, *ilḥāqī* dan *manhajī*. Metode *qawli*, yaitu mengacu pada pendapat ulama madhhab empat sebagaimana terdapat pada kitab-kitab fiqh. Metode itu digunakan, jika hanya terdapat satu *qawl* atau satu *wajh*. Namun jika terdapat lebih dari satu *qawl* atau *wajh*, maka dilakukan pemilihan terhadap pendapat yang lebih maslahat dan atau yang lebih kuat dengan cara *taqrīr jamā'ī*. Sedang jika tidak terdapat satu atau beberapa *qawl* atau *wajh*, maka ditempuh metode *ilḥāqī* atau *ilḥāq al-masā'il bi naẓā'irihā*, yaitu menyamakan hukum

[179] "Bahts al-Masa'il", *Ensiklopedi* …. jilid 1, 175.

suatu masalah yang belum terdapat jawabannya dalam kitab-kitab fiqh dengan hukum masalah serupa yang sudah ada jawabannya. Metode ini sesungguhnya juga menggunakan metode *qawli*. Jika tidak terdapat satu atau beberapa *qawl* atau *wajh* dan tidak mungkin dilakukan *ilḥāq al-masā'il bi naẓā'irihā*, maka dilakukan dengan cara mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam madhhab. Penerapan metode ini adalah mula-mula merujuk langsung pada al-Qur'an lalu pada hadis, yang tentu dengan menerapkan kaidah *uṣūliyyah lughawiyyah* dan kaidah *uṣūliyyah tashrī'iyyah*, atau terus menggunakan kaidah *fiqhiyyah*.[180] Pada penerapan metode yang ketiga itu, terjadi penggunaan *dalīl* al-Qur'an dan hadis.

Mekanisme pemecahan masalah yang ditempuh dalam bahts al-masa'il, sebagian besar langsung merujuk pada kitab-kitab *mu'tabarah* dari kalangan empat madhhab, terutama madhhab *Shāfi'i*, karena komunitas pesantren adalah pilar tegaknya Islam tradisional. Berbeda dengan kaum tradisional, kaum modernis lebih banyak merujuk langsung pada al-Qur'an dan *sunnah*, dan dalam kadar tertentu memperbolehkan penggunaan penalaran rasional. Sedangkan ulama tradisionalis, selama masih dimungkinkan, cenderung kepada penerapan *ḥarfiyat* (tekstual) hukum-hukum fiqh yang ditetapkan ulama besar pada masa lalu.[181]

Perbedaan seperti itu, menurut Rifyal Ka'bah, sebagaimana dikutip Ahmad Zahro, karena NU termasuk pesantren gigih mempertahankan tradisionalisme Islam dan memberikan

---

[180] Uraian tentang metode penyelesaian masalah dalam bahts al-masa'il itu, dapat dibaca pada Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU*, (Surabaya: PP.RMI dan Dinamika Press, 1997), 364-365, 367.

[181] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU.....*, 25-26 dan 78-79.

perhatian lebih kepada warisan pengkajian Islam yang berupa peninggalan pemikiran ulama salaf. Namun karena keterikatannya pada madhhab tertentu, maka para kiai yang mendalaminya sering terjebak pada masalah-masalah kecil dan melupakan masalah besar yang menyangkut bagaimana memahami sumber utama yang lebih murni dan lebih terpercaya untuk kebutuhan hidup mereka. Sementara itu, warga NU yang merasakan kebutuhan kepada masalah-masalah besar tersebut tidak dapat mengemukakan kritikan karena sering terhambat oleh wibawa para kiai.[182]

Lebih jauh, kesan yang timbul adalah, bahwa NU -termasuk pesantren- hanya bermadhhab secara *qawlī* dan tidak bermadhhab secara *manhajī*. Padahal, menurut KH. MA. Sahal Mahfudh, di pondok pesantren telah diajarkan kitab-kitab ushul fiqih *manhaj Shāfi'ī* (metode dan prosedur ijtihad dalam madhhab *Shāfi'ī*), seperti kitab *al-Waraqāt, Jam' al-Jawāmi'* dan lainnya. Namun kitab-kitab tersebut hanya digunakan untuk memperkuat pemahaman atas *masā'il furū'iyyah* dalam kitab fiqh, di samping sering diterapkan untuk mengambil langkah *tanẓīr al-masā'il bi naẓā'irihā* dan bukan untuk langkah *istinbāṭ al-aḥkām min maṣādirihā al-aṣliyyah*.[183]

Uraian tentang bahts al-masa'il dan metode penetapan hukum Islam itu dimaksudkan untuk menentukan, apakah bahts al-masa'il pesantren termasuk kategori ijtihad yang dilakukan dengan cara *istinbāṭ*, dan metode apa yang digunakan. Pertanyaan yang kedua itu sesungguhnya telah dapat dijawab, bahwa kebanyakan metode yang digunakan adalah *qawlī*

---

[182] Rifyal Ka'bah, "Keputusan Lajnah Tarjih Muhammadiyyah dan Lajnah Bahsul Masa'il NU Sebagai Keputusan *Ijtihad Jama'i* di Indonesia" (Disertasi Doktor-- Universitas Indonesia, Jakarta, 1998), 6.

[183] MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa* …., 29.

walaupun sedikit terdapat metode *ilḥāqī* dan bahkan *manhajī* yang dimungkinkan sekali penggunaan *dalīl* al-Qur'an dan hadis. Ketika terjadi penggunaan al-Qur'an dan hadis, tentu kita masih bertanya, bagaimanakah pandangan pesantren terhadap posisi hadis dalam menetapkan hukum Islam, apa yang melatar belakangi pendapat itu dan bagaimanakah metode dan pendekatan pemahaman pesantren terhadap hadis. Beberapa pertanyaan terakhir itu sangat penting, karena selama ini pesantren lebih mengutamakan fiqh dari pada al-Qur'an dan hadis.

Dari uraian tentang teori itu akan diambil korelasi yang lebih objektif antara kegiatan bahts al-masa'il yang menerapkan metode *manhajī* dalam penetapan hukum Islam dengan penerapan keilmuan hadis (*'ulūm al-ḥadīth*) dan ushul fiqih yang menjadi sumber pembicaraan tentang penetapan hukum Islam (*istinbāṭ al-aḥkām al-shar'iyyah*), karena ketika menerapkan metode *manhajī* dalam bahts al-masa'il itu dapat dipastikan terjadi penggunaan dan pengkajian hadis. Dua hal itu seharusnya dibangun dan diimplementasikan dalam kegiatan sehari-hari, terutama tradisi keilmuan, misalnya kegiatan bahts al-masa'il.

BAB II BAHTS AL-MASA'IL PESANTREN SALAF KEDIRI

A. Profil Lembaga Bahts al-Masa'il Pesantren Salaf Kediri

1. Lembaga Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo (LBMP2L)

Profil Lembaga Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo (LBMP2L) ini meliputi sejarah berdiri dan perkembangan lembaga, visi, misi dan tujuan, struktur kepengurusan, dan program kegiatan.[1]

a. Sejarah Berdiri dan Perkembangan

Keberadaan Lembaga Bahtsul Masa-il PP. Lirboyo Kediri[2] tidak terlepas dari komitmen KH. Marzuqi Dahlan (1906-1975

---

[1] Menurut Hasil Sidang Harian I, program kegiatan lembaga ini sudah termasuk pada pedoman khusus.

[2] Pondok Pesantren Lirboyo yang berada di sisi utara Desa Lirboyo Kecamatan Mojoroto Kediri, didirikan oleh KH. Abdul Karim (*Mbah* Manab) pada tahun 1910, sebagaimana catatan Direktori Pesantren, yang beristri dengan Nyai Khodijah (Dlomroh), putri KH. Sholeh Banjarmelati, sekaligus sebagai pemimpinnya. Pada tahun 1925 M, Kyai Manab menerapkan sistem *madrasi* (klasikal) dalam bentuk lembaga formal MHM (Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien) setelah semula menerapkan sistem pengajian dengan metode *bandongan* dan *sorogan*. Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo Sejarah, Peristiwa, Fenomena dan Legenda* (Kediri: BPK P2L, 2010), 4-5, 30, 37-39 dan 41; "Profil Singkat Pondok Pesantren Lirboyo" dalam Tim Sejarah BPK P2L, *3 Tokoh Lirboyo* (Kediri: BPK P2L, 2011), 103-104; Ali Anwar, *Pembaruan Pendidikan di Pesantren Lirboyo Kediri* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar kerja sama dengan IAIT Pres, 2011), 61-

62 dan “Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kediri” dalam *Direktori Pesantren*, Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Direktorat Jenderal Pendidikan Agama Islam Departeman Agama RI Tahun 2007, 228-230.

Kepemimpinan Pesantren setelah KH. Abdul Karim (w.1954), dilanjutkan KH. Marzuqi Dahlan (1906-1975 M) dibantu KH. Machrus Aly (1907-1985 M.). Pada masa kepemimpinan keduanya, Pesantren Lirboyo mengalami perkembangan yang luar biasa dan semakin terkenal di seluruh Indonesia. Pada tanggal 30 April 1966 didirikan Universitas Islam Tribakti (UIT), yang diresmikan Menteri Agama, KH. Saifuddin Zuhri pada tanggal 25 Oktober 1966 M. dengan 3 Fakultas; Tarbiyah, Syari’ah, dan Dakwah, yang kemudian berganti menjadi IAIT (Institut Agama Islam Tribakti). Pada tanggal 15 Nopember 1966 dibentuk Badan Pembina Kesejahteraan Pondok Pesantren Lirboyo (BPK-P2L), untuk menentukan langkah-langkah strategis terkait dengan pelestarian, Pembinaan, dan kesejahteraan pesantren. Termasuk juga pendirian Madrasah Murottilil Quran (MMQ) tahun 1980 M bagi santri yang ingin mendalami Al-Qur’an. Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* …., 67-68 dan 69-70; Imam Yahya Mahrus, “Sambutan Rektor IAIT Kediri” dalam *Memori Wisuda IAIT 2011* (Kediri: Tp, tt.), 16; Ali Anwar, *Pembaruan* …, 75; dan “Profil Singkat Pondok Pesantren Lirboyo” dalam Tim Sejarah BPK P2L, *3 Tokoh* …., 107-108.

Pada kepemimpinan KH. Mahrus Aly, Pesantren Lirboyo menjadi pesantren *Salaf* terbesar di Jawa Timur. Beliau juga berhasil mendirikan Pondok “HM” (Haji Mahrus) di sebelah barat rumahnya yang berjarak kurang lebih 100m ke timur dari Pesantren Hidayatul Mubtadi-in Lirboyo pada tahun 1950. Sampai sekarang, kepemimpinan dilanjutkan oleh KH. Ahmad Idris Marzuqi, KH. Moh. Anwar Manshur, dan KH. Abdullah Kafabihi Mahrus. Data statistik santri Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadiin tahun 2012, santri secara keseluruhan berjumlah 4357.

Pondok Pesantren Lirboyo, sebagai pondok induk, mendirikan 9 pondok unit dan 3 pondok cabang. Pondok-pondok unit, meliputi Pondok Pesantren Haji Mahrus (PPHM), Pondok Pesantren Putri Hidayatul Mubtadi’at al-Qur’aniyah (HMQ), Pondok Pesantren Putri Tahfizh al-Qur’an (P3TQ), Pondok Pesantren HM Anak Tahap Remaja (PPHM ANTARA), Pondok Pesantren Putri Hidayatul Mubtadi-at (P3HM), Pondok Pesantren Haji Ya’qub (PPHY), Pondok Pesantren HM Al-Mahrusiyah, Pondok Pesantren Darus Salam (PPDS), Pondok Pesantren

M) dan KH. Machrus Aly (1907-1985 M.) untuk mencapai banyak kemajuan.[3] Di antaranya, pada tahun 1958 M didirikan Majelis Musyawarah Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien (M3HM) untuk menangani pelaksanaan musyawarah dan *muḥāfaẓat*, di samping sebagai wahana pengembangan bakat dan kreatifitas santri.[4]

Majelis inilah yang menjadi cikal bakal terbentuknya Lembaga Bahtsul Masa-il di pesantren Lirboyo yang tetap eksis sampai saat ini. Pada tahun berdiri M3HM sampai dengan tahun 1980an, majelis ini berada di bawah naungan pesantren. Sekitar tahun 1960-1970an, M3HM mengalami perkembangan yang cukup dinamis dan kemajuan yang signifikan di bawah kepemimpinan Gus Ali Bakar. Dengan kepiawaiannya memimpin majelis ini, beliau mampu menghidupkan *ghirah* keilmuan para santri untuk membahas permasalahan-permasalahan yang berkembang di masyarakat sesuai dengan tuntutan zaman.

Murottilil Qur'an (PPMQ), dan Pondok Pesantren *Salaf*y Terpadu Ar-Risalah. Sedang pondok cabangnya bertempat di Desa Pagung Kecamatan Semen Kediri, Desa Turen Malang dan Desa Bakung Blitar. Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* …., 307, 311, 314, 318, 322, 334, 339, 347, 352, dan 360; dan "Profil Singkat Pondok Pesantren Lirboyo" dalam Tim Sejarah BPK P2L, *3 Tokoh* …., 105-106.

[3] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* …., 67-68 dan 69-70.

[4] Menurut sumber lain, Lajnah Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo (LBM P2L), di awal kelahirannya, bernama Majelis Musyawarah Pondok Pesantren Lirboyo (MMPPL), dan secara sturuktural merupakan bagian tak terpisahkan dari manajemen kepengurusan Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien (MHM) Pondok Pesantren Lirboyo. Dengan kegiatan utama bahts al-masa'il dan musyawarah, MMPPL berkembang menjadi wahana penempaan santri-santri berbakat di bidang keilmuan agama. http://lbm.lirboyo.net/lajnah/profil-lbm/ (3 juli 2012).

M3HM ini awalnya dibentuk sebagai wadah untuk mempersiapkan tenaga pengajar muda yang baru menamatkan pendidikannya di Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien. Tingkatan ini tergabung dalam majelis musyawarah kitab *fatḥ al-mu``īn*. Di samping itu, M3HM juga ditujukan untuk para pengajar senior guna memperdalam keilmuannya. Pada tingkatan ini, majelis musyawarah yang terbentuk adalah majelis musyawarah kitab *fatḥ al-wahhāb*. Sementara musyawarah kitab *fatḥ al-qarīb* tidak dibatasi pada jenjang pendidikan maupun usia, tetapi bersifat umum sehingga semua boleh mengikutinya.

Pada tahun 1970an sampai pada sekitar akhir tahun 1980an, M3HM mengalami kemunduran dan menemui titik kebekuan. Hal ini karena majelis tersebut belum siap melakukan regenerasi kepengurusan sejak ditinggal oleh Gus Ali Bakar pindah ke pesantren Sarang Rembang Jawa Tengah bersama K. Maimun Zubair, sementara generasi penggantinya belum mampu dan belum kompeten untuk meneruskannya. Pada tahun 1989 muncul inisiatif baru dari pengurus M3HM, yang pada waktu itu dipimpin oleh Gus Yasin Asmuni, untuk mengubah nama M3HM yang awalnya berada di bawah pesantren menjadi Lajnah Bahtsul Masa-il (LBM) dan berada di bawah Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien.[5] Inisiatif ini diambil dengan tujuan untuk menghidupkan kembali majelis musyawarah dengan mempertimbangkan kebijakan dan manajemen baru di bawah naungan Madrasah.[6]

Kebijakan demikian berjalan dengan baik dan mampu menghidupkan kembali semangat para santri untuk mengasah kecakapan bermusyawarah, berargumen, menjawab, sekaligus menawarkan solusi pemecahan masalah yang berkembang di

---

[5] Dengan bermarkas di kantor MHM sebagai manajemen induknya.

[6] Yasin Asmuni, *wawancara*, Kediri, 1 Oktober 2012.

tengah masyarakat. Pada tahun 2000-an, Lajnah Bahts al-Masa'il yang sebelumnya berada di bawah madrasah akhirnya memisahkan diri di bawah pesantren dengan nama Lembaga Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo (selanjutnya, disebut dengan LBM P2L) sampai sekarang.[7]

Adanya hubungan emosional yang signifikan antara masyarakat dengan pesantren menjadikan keberadaan bahts al-masa'il di pesantren menempati posisinya yang strategis, sebagaimana juga terjadi pada LBMP2L, setidaknya ada tiga hal penting. Pertama, bahts al-masa'il dijadikan sebagai mediator dalam rangka mensosialisasikan gagasan-gagasan baru pemahaman ajaran Islam kepada masyarakat. Kedua, bahts al-masa'il difungsikan sebagai ajang penempaan intelektual para santri, pemupukan jiwa kritis dan inovatif terhadap berbagai disiplin ilmu, khususnya fiqih. Ketiga, melalui bahts al-masa'il dapat dipersiapkan kader-kader yang mumpuni dalam mengakomodasi berbagai perbedaan pemikiran, untuk kemudian memberikan formulasi yang terbaik dan bijaksana.[8] Alasan tersebut juga menjadi latar belakang terbentuknya Lembaga Bahtsul Masa-il PP. Lirboyo.[9]

---

[7] M. Syibromulisi Alfah, Ketua LBM P2L 2012/2013, *wawancara,* Kediri, 29 September 2012. Menu rut sumber lain, bahwa perubahan nama itu terjadi pada akhir tahun 2001, bertepatan dengan penutupan bahts al-masa'il di masjid Lirboyo, ketika itu KH. Ahmad Idris Marzuqi atas nama Badan Pembina Kesejahteraan Pondok Pesantren Lirboyo (BPKP2L) mengeluarkan maklumat tentang status LBMP2L yang menjadi badan otonom dan mempunyai otoritas khusus dalam menentukan dan mengatur segala kebijakannya. http://lbm.lirboyo.net/lajnah/profil-lbm/ (3 juli 2012).

[8] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* ….., 294-295.

[9] Abu Hasan, Yusuf Nur, dan M. Zainul Millah, *wawancara,* Kediri, 1 Mei 2012.

b. Visi, Misi dan Tujuan

LBMP2L menerapkan pedoman kerja umum,[10] yaitu meningkatkan kemampuan, kreativitas, dan ketrampilan santri dalam memahami serta mengembangkan kitab-kitab salaf *mu'tabarah*. LBMP2L juga menerapkan pedoman kerja khusus, yaitu menyelenggarakan musyawarah kitab *Fatḥ al-Qarīb* dan *Al-Maḥallī*,[11] menyelenggarakan bahts al-masa'il LBMP2L, mengkoordinir bahts al-masa'il kelas[12] dan musyawarah gabungan Ibtida'iyyah, mengirimkan delegasi ke berbagai undangan bahts al-masa'il NU atau pondok pesantren,

---

[10] Menurut peneliti, pedoman umum ini sebagai visi sekaligus menjadi tujuan lembaga dan pedoman khusus sebagai misi sekaligus program kegiatannya. Lajnah Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Periode 2011-2012, "Pedoman Kerja LBM P2L" dalam *Hasil Sidang Harian I*, (Kediri: LBM PPL, 2011).

[11] Menurut sumber lain, musyawarah itu terdiri dari musyawarah kitab *Al-Maḥallī, Fatḥ al-Mu'īn* dan *Fatḥ al-Qarīb*. Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* ….., 106. Ahmad Munjin, yang mengutip dari Buku Alumni MHM 2004 (Buku Alumni MHM 2004, 2004: 119) menjelaskan, bahwa musyawarah di Pesantren Lirboyo yang terbagi menjadi musyawarah *Fatḥ al-Qarīb* (MFQ) dan musyawarah *Al-Maḥallī* (MM) merupakan perkembangan baru dalam sistem musyawarah yang terjadi beberapa tahun terakhir. Pada mulanya musyawarah dibagi menjadi tiga tingkatan, yakni musyawarah *Fatḥ al-Qarīb* (MFQ), musyawarah *Fatḥ al-Mu'īn* (MFM), dan musyawarah *Fatḥ al-Wahhāb* (MFW), kemudian karena pertimbangan-pertimbangan tertentu diubah menjadi musyawarah *Fatḥ al-Qarīb* dan musyawarah *Al-Maḥallī*. Pemberian nama *Fatḥ al-Qarīb* atau *Al-Maḥallī* pada musyawarah hanya dimaksudkan untuk menandai bahwa kitab-kitab tersebut merupakan rujukan utama dalam masing-masing musyawarah. Hal itu bukan berarti peserta musyawarah pada masing-masing tingkatan dalam mengkaji persoalan hukum harus berkutat pada dua kitab tersebut. Para peserta musyawarah (*mushāwirīn*) diperbolehkan merujuk pada referensi di luar kitab rujukan utama. Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri Menjawab Problematika Sosial*, *Fenomena Bahtsul Masail* Pesantren Lirboyo, (Malang: UM Press, 2005), 68.

[12] Baik pada tingkat tsanawiyah maupun aliyah.

mempublikasikan hasil-hasil bahts al-masa'il lewat internet, menyelenggarakan *baḥth al-masā'il kubrā*, membukukan hasil-hasil bahts al-masa'il, membantu kegiatan FMPP (Forum Musyawarah Pondok Pesantren), mengadakan kajian ilmiah selain bahts al-masa'il,[13] dan menyelenggarakan pengajian *sorogan* kitab *Fatḥ al-Qarīb* serta *Sulam al-Tawfīq*.[14]

c. Struktur Kepengurusan :

Struktur kepengurusan LBMP2L terdiri dari :

1) Pengasuh/pelindung,
2) Penasehat,

---

[13] Salah satu hasil dari kegiatan ini adalah buku *Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah*, yang disusun oleh Tim Kodifikasi LBM-PPL Tahun 2010. Buku ini disusun oleh Tim Kodifikasi LBM P2L Tahun 2010, yang telah mengalami 3 kali cetak sampai dengan tahun 2011. Buku kecil ini berisi kumpulan ayat-ayat dan hadis-hadis yang menjadi dasar hukum sebagian akidah, amaliah dan ritual-ritual keagamaan kaum *Nahḍiyyīn* yang sering dituduh sebagian pihak sebagai perbuatan *bid'at* dan *shirk*. Penulisan buku ini didasari atas keprihatinan terhadap tuduhan itu, sekaligus untuk meneguhkan keyakinan kebenaran kaum *Nahḍiyyīn* dalam menjalankan amaliah dan ritualitas keagamaannya, meliputi seputar salat, kelahiran, kematian, dan tradisi. Lihat, "Muqaddimah" dalam Tim Kodifikasi LBM-PPL, *Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah* (Kediri: LBM PPL, 2010), ix-x.

[14] Lajnah Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Periode 2011-2012, "Pedoman Kerja LBM P2L" dalam *Hasil* ……, 6. Pada pedoman kerja khusus LBMP2L itu, selain terdapat program "musyawarah" juga terdapat program "bahts al-masa'il". Keduanya merupakan istilah yang secara substansi tidak ada perbedaan yang mendasar, tetapi secara teknis, keduanya mempunyai cakupan kajian sendiri-sendiri. Musyawarah merupakan forum pengkajian terhadap berbagai persoalan hukum yang dilakukan oleh para santri dengan terikat pada kitab standar tertentu. Sementara bahts al-masa'il merupakan forum pengkajian berbagai persoalan hukum dengan tidak terikat pada standar kitab tertentu. Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* ….., 298.

3) Penasehat aktif, yang di dalamnya terdiri dari *rais 'amm,* wakil *rais 'amm* dan anggota,
4) Dewan harian, yang di dalamnya terdapat ketua umum; dibantu ketua satu, ketua dua, dan ketua tiga; sekretaris umum; dibantu sekretaris satu, sekretaris dua, dan sekretaris tiga; bendahara dibantu oleh wakil bendahara; pembantu umum; seksi-seksi, yang terdiri dari seksi perpus, keuangan, humas dan perlengkapan, serta penerbitan.[15]

d. Program Kegiatan :

Sebagaimana telah penulis singgung sebelumnya, bahwa pedoman kerja khusus LBMP2L itu selain sebagai misi juga sebagai program kerja lembaga. Oleh karenanya, program kegiatan lembaga adalah :

1) menyelenggarakan musyawarah *Fatḥ al-Qarīb*,
2) menyelenggarakan musyawarah *Al-Maḥallī* dan *Bidāyat al-Mujtahid*,
3) menyelenggarakan bahts al-masa'il LBMP2L,
4) mengkoordinir bahts al-masa'il kelas dan musyawarah gabungan Ibtida'iyyah,
5) mengirimkan delegasi ke berbagai undangan bahts al-masa'il NU atau pondok pesantren,
6) mempublikasikan hasil-hasil bahts al-masa'il lewat internet,
7) menyelenggarakan *baḥts al-masā'il kubrā*,
8) membukukan hasil-hasil bahts al-masa'il,
9) membantu kegiatan FMPP (Forum Musyawarah Pondok Pesantren),
10) mengadakan kajian ilmiah, dan

---

[15] Lajnah Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Periode 2012-2013, *Hasil Sidang Harian I* LBM P2L, 1-3.

11) menyelenggarakan *sorogan* kitab.[16]

2. Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se Eks Kawedanan Pare

Profil Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (untuk selanjutnya, disebut dengan FBMPP) Se Eks Kawedanan Pare ini meliputi sejarah berdiri dan perkembangan, visi, misi dan tujuan, struktur kepengurusan, dan program kegiatan FBMPP.

a. Sejarah Berdiri dan Perkembangan

Menyadari sepenuhnya akan pentingnya peran agama dalam kehidupan pribadi maupun sosial, maka kehadiran FBMPP Se Eks Kawedanan Pare sebagai organisasi keagamaan merupakan wujud nyata dari usaha mewujudkan peran dan fungsi pondok pesantren sebagai bentuk pengabdiannya kepada masyarakat dalam rangka ikut serta membangun bangsa dan Negara selaras dengan *maqāṣid al- sharī'ah.*[17] Paling tidak, itulah yang menjadi latar belakang berdirinya forum ini dan ternyata sangat terkait

---

[16] Lajnah Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Periode 2012-2013, "Pedoman Kerja LBM P2L" dalam *Hasil* ……, 6.

Terdapat beberapa ketentuan terkait dengan *sorogan* kitab, yaitu :

a. Sorogan kitab dilaksanakan tiga kali dalam seminggu, yaitu hari Senin, Selasa dan Rabu mulai pukul 16.00 WIS sampai selesai. Sedangkan pengajian kitab dilaksanakan setiap hari Kamis, Sabtu dan Ahad.
b. Standar kitab sorogan adalah *Sullam al-Tawfīq* dan *Fatḥ al-Qarīb*.
c. Metode sorogan kitab :
   1) Siswa sorogan dibagi dalam 3 tingkatan, *ulā*, *wusṭā* dan *'ulyā*, berdasarkan tingkat kemampuannya setelah melalui seleksi.
   2) Setiap pembimbing maksimal membawahi 9 siswa.
   3) Siswa membaca dan disimak oleh pembimbing.
   4) Pembimbing mengajukan pertanyaan seputar *naḥw ṣarf* dan *murād* (maksud bacaan).
d. Evaluasi kenaikan tingkat dilaksanakan dua kali dalam setahun pada tiap akhir semester (tengah tahun dan akhir tahun). *Ibid*, 11.

[17] "Mukaddimah" dalam *Anggaran Dasar FBMPP*.

dengan peran serta pesantren terhadap pembangunan bangsa dan Negara yang menjadi tanggung jawab setiap orang.

FBMPP ini didirikan oleh para pengasuh dan pengurus pondok pesantren se Eks Kawedanan Pare pada tanggal 29 *dhū al-ḥijjah* 1421 H bertepatan dengan tanggal 24 Maret 2001 M.[18] Sampai sekarang, forum itu telah berusia kurang lebih 13 tahun. Forum ini merupakan organisasi yang bergerak di bidang kajian Islam dan *masā'il dīniyyah wāqi'iyyah*, yang diikuti oleh sekitar 33 pondok pesantren di Eks Kawedanan Pare Kediri,[19] yang sampai hari ini didominasi oleh 3 pesantren besar di Pare,[20] yaitu Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri,[21] Pondok Pesantren Darus Salam Sumbersari Kencong

---

[18] "Pasal 3" dalam *Ibid*.

[19] LPJ Pengurus FBMPP Pare masa khidmah 2009-2012, 47-48 dan pasal 15 *Anggaran Dasar Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se Eks Kawedanan Pare*, (Pare : FBMPP, tth.) dan diperkuat dengan Indik Mukhtar, *wawancara*, Kediri, 21 September 2014.

[20] David Fuadi, Editor Buku "Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kyai NU", *wawancara*, Kediri, 30 Januari 2012. Buku itu merupakan hasil kajian dari FBMPP terhadap "Buku Putih Kyai NU" Karya K. Afrokhi Abdul Ghoni. Kajian pada buku itu dilengkapi dengan dasar-dasar al-Qur'an dan hadis.

[21] Pondok Pesantren Fathul 'Ulum ini berlokasi di Dusun Kwagean Desa Krenceng Kecamatan Kepung Kabupaten Kediri dan didirikan pada tahun 1981 M. oleh KH. Abdul Hannan Ma'shum. Pada Tahun 2012 ini santri berjumlah 1.355, dengan rincian santri putra 1.183 dan santri putri 172. Pesantren ini menyelenggarakan program-program pendidikan madrasah formal dan non formal, pengajian, kursus-kursus, pelatihan dan kegiatan keagamaan maupun sosial kemasyarakatan. Profil Pesantren Fathul 'Ulum Tahun 2012.

Pesantren ini mengelola 9 lembaga, yaitu Pondok Putra Pesantren Fathul 'Ulum, Pondok Putri Pesantren Fathul 'Ulum, Pondok An-Nur Pesantren Fathul 'Ulum, Pondok Al-Anwar Pesantren Fathul 'Ulum, Madrasah Diniyah Futuhiyyah, Madrasah Ibtida`iyah Futuhiyyah, Madrasah Qur'aniyyah Futuhiyyah, TK Kusuma Mulia dan Badan Usaha Milik

Kepung Kediri,[22] dan Pondok Pesantren Mahir Ar-Riyadl Ringin Agung Keling Kepung Kediri.[23]

Pesantren (BUMP). Selain mengelola 9 lembaga pendidikan, Pesantren ini juga mengelola program pendidikan non kelembagaan, yaitu perpustakaan, kajian ilmiah dan Wajar Dikdas 9 tahun. Perpustakaan meliputi Perpustakaan Fathul Afkar Putra, Perpustakaan Fathul Afkar Putri dan Perpustakaan MI Futuhiyyah. Kajian ilmiah meliputi kajian bahts al-masa'il (KBM); yang menangani pengiriman delegasi dan kaderisasi ahli dalam bahts al-masa'il, selain juga sebagai wahana diskusi dan pendalaman ilmu fiqh); Tim kajian falakiyah (Tim Kafa), yang bertugas melestarikan kajian ilmu hisab dan falak, melalui program pengajaran, kaderisasi dan pendalaman ilmu hisab dan falak; dan Tim kajian ilmu hikmah (Tim Kilmah), sebagai organisasi yang bertugas melestarikan ilmu hikmah dengan mengadakan pengajaran, pelatihan dan pewarisan ilmu hikmah, meliputi ilmu beladiri fisik dan non fisik, ilmu *rajah* dan *awfāq*, pemberian *asma'*, pewarisan ilmu tenaga dalam dan ilmu ketabiban. Program WAJAR DIKDAS 9 tahun adalah program pendidikan formal dengan mata pelajaran umum sebagai penyetaraan dengan sekolah yang sederajat, meliputi tingkat *ulā* (setara SD/MI) dan tingkat *wusṭā* (setara SMP). Program ini bertujuan memberikan legalitas kepada peserta didik yang belum pernah mengikuti pendidikan formal sebagai modal untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan berikutnya agar lebih mudah mendapat legitimasi untuk berjuang di masyarakat.

[22] Sumbersari merupakan perkampungan kecil yang berjarak 40 km. arah timur kota Kediri Jatim. Awal mulanya kampung ini dirintis oleh K. Nur Aliman, kemudian diteruskan oleh K. Iskandar dan K. Abdurrahman. Selang beberapa waktu, tepatnya tanggal 13 Maret 1949 datanglah K. Imam Faqih Asy'ari bersama sang istri, Nyai Munifah Faqih bersama 12 santri dari Pondok Pesantren Jombangan Pare Kediri untuk *nashr al-'ilm wa al-dīn* dengan mendirikan lembaga pendidikan dan pengajaran Pondok Pesantren Darussalam (*al-Ma'had al-Islāmī* Darussalam yang disingkat "MAHISD"). Setelah itu, tepatnya pada tahun 1958 berdirilah sistem pendidikan klasikal Madrasah Islamiyah Darussalamah yang disingkat "MIDA". Pondok dan Madrasah Darussalamah terus berkembang pesat di tengah-tengah masyarakat. Profil Pondok Pesantren Darus Salam tahun 2012. Sampai tahun 2012 ini, santri berjumlah 1.976, yang terdiri dari 1.085 santri putra dan 891 santri putri, mulai dari tingkat pendidikan TK, MIs. (Madrasah

Sesuai dengan Anggaran Dasar, bahwa anggota FBMPP adalah pondok pesantren yang bertempat tinggal di wilayah Eks Kawedanan Pare yang bersedia menjadi anggota FBMPP dan mendapat persetujuan dari pengurus,[24] bahkan menganut faham akidah *Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah* (dalam hal ini, *Ash'ariyyah* dan *Māturidiyyah*), bermadhhab fiqih Shafi'i dengan tetap mengakui tiga madhhab fiqih yang lain dan tunduk pada semua aturan FBMPP. [25]

b. Visi, Misi dan Tujuan

Forum ini tampaknya tidak mempunyai visi dan misi, tetapi hanya mempunyai tujuan sebagaimana disebutkan pada anggaran dasar. [26] Tujuan forum ini adalah:

Isti'dādiyah), Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah dan MMD (Majelis Musyawarah Darul Falah) dan Ma'had 'Aly Darussalam.

Dalam perkembangannya pesantren ini mengelola lima lembaga pendidikan, yaitu Madrasah Islamiyah Darussalamah PP. Darussalam putra, Madrasah Islamiyah Darussalamah PP. Darussalam putri, PP. Darul Qur'an putri, PP. Darul Hidayah (anak-anak putri), dan PP. Ma'hadus Sibyan (anak-anak putra). Pesantren ini juga mengelola pendidikan non formal, di antaranya pengajian kitab-kitab *salaf*, pengajian *wetonan*, pengajian kitab *Al-Ḥikam* ahad kliwon yang diikuti para alumni, pengajian al-qur'an, sorogan kitab-kitab *salaf*, *takrār* (pengulangan materi pelajaran), bahts al-masa'il *Naḥw* dan Fiqih, safari Ramadan, dan kesetaran Wajar Dikdas 9 tahun. Pesantren ini juga menyelenggarakan pelatihan atau kursus, di antaranya kursus da'wah/orator, kursus fiqih, *tajwīd*, bahasa arab, bahasa inggris, kaligrafi dan dekorasi, seni baca al-qur'an, Pembinaan guru TK, managemen, administrasi, elektronik, pengobatan tradisional, menjahit dan bordir, tatabusana dan tatarias, serta kursus ketrampilan dan tataboga.

[23] Pesantren ini bernama Mahir Arriyadl yang didirikan pada tahun 1870 yang beralamat di Dusun Ringinagung Desa Keling Kecamatan Kepung Kabupaten Kediri. Sekarang diasuh oleh KH. Jali Romlani. Profil Pondok Pesantren Salafiyyah Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri.

[24] *Anggaran Dasar FBMPP*, Pasal 15.

[25] Ibid., Pasal 24.

[26] Ibid., Pasal 7

1) mewujudkan peran dan fungsi pondok pesantren untuk membangun manusia dengan mental dan spiritual sebagai bentuk pengabdian kepada masyarakat dan negara guna terbentuknya manusia yang bertaqwa.
2) menjaga dan membina kesinambungan interaktif dalam bentuk kerja sama antar pondok pesantren, masyarakat dan negara.
3) menjalin persaudaraan dan meningkatkan sumber daya santri dalam tataran intelektualitas, kepribadian dan kepekaan sosial.
4) berdaya cipta demi terpecahkannya problematika keagamaan, kenegaraan dan kemasyarakatan.[27]

[27] Terkait dengan tujuan FBMPP, pada anggaran rumah tangga diuraikan arti lambang sebagaimana tertera pada logo FBMPP, sebagai berikut :

a) bola dunia melambangkan tempat perjuangan FBMPP dalam ikut serta menyebarkan syariat agama Islam.
b) empat kitab yang tertutup melambangkan sumber hukum Islam yang menjadi rujukan aktivitas FBMPP, yaitu al-Qur'an, hadis, *ijmā'* dan *qiyās*.
c) satu kitab yang terbuka melambangkan, bahwa forum ini selalu merujuk pada *al-Kutub al-Mu'tabarah* dalam memahami empat sumber hukum Islam di atas.
d) pena di atas kitab yang terbuka melambangkan daya cipta FBMPP dalam mewujudkan karya nyata demi terpecahkannya problematika masyarakat yang bertumpu pada empat sumber hukum Islam.
e) sembilan bintang melambangkan Rasul Allah, *khulafā' al-rāshidūn* dan empat imam madhhab yang menjadi panutan dalam berkiprah.

f) Masjid dan tiga pintu melambangkan kegiatan FBMPP yang bernafaskan Islam menuju taqwa kepada Allah di bidang keagamaan, kenegaraan dan kemasyarakatan.

g) Tulisan FBMPP se Eks Kawedanan Pare adalah identitas diri suatu organisasi antar pondok pesantren di wilayah eks Kawedanan Pare. *Anggaran Rumah Tangga FBMPP*, Pasal 1.

c. Struktur Kepengurusan

Struktur kepengurusan FBMPP ini terdiri dari:

1) Pembina, sebagai pemegang kewenangan tertinggi meliputi segala ketetapan dan kebijakan, yang terdiri dari ketua, wakil ketua dan anggota.[28] Pembina diangkat dari pengasuh atau putra pengasuh pondok pesantren se Eks Kawedanan Pare yang ditunjuk berdasarkan keputusan musyawarah pembina dan dinilai mempunyai dedikasi tinggi untuk mencapai tujuan FBMPP.[29]
2) Pengurus FBMPP, yang terdiri dari ketua; yang dibantu oleh wakil ketua; sekretaris, wakil sekretaris; bendahara dan wakil bendahara.[30] Pengurus adalah setiap putra pengasuh atau pengurus pondok pesantren se Eks Kawedanan Pare yang sekurang-kurangnya terdiri dari seorang ketua, seorang sekretaris dan seorang bendahara. [31]

Jadi menurut AD dan ART, kepengurusan forum hanya terdiri dari pembina dan pengurus. Namun menurut pedoman kerja FBMPP tahun 2009-2013, kepengurusan forum ini terdiri dari dewan pelindung, dewan penasehat, dewan pembina, dewan harian dan seksi pembantu. Dewan/pengurus harian terdiri dari ketua umum; yang dibantu oleh dua ketua 1-2; sekretaris umum, yang dibantu sekretaris 1 dan 2; serta bendahara umum, yang dibantu bendahara satu dan dua. Sedang seksi pembantu[32] terdiri

---

[28] *Anggaran Dasar FBMPP*, Pasal 10-11.

[29] *Anggaran Rumah Tangga FBMPP….*, Pasal 5, 6, dan 7.

[30] *Anggaran Dasar FBMPP*, Pasal 13.

[31] *Anggaran Rumah Tangga*, Pasal 20.

[32] Istilah "seksi pembantu" memang digunakan dalam struktur kepengurusan FBMPP, sebagaimana disebutkan dalam Ketentuan umum pedoman kerja kepengurusan, ia merupakan pelaksana program kerja Dewan Harian FBMPP. LPJ Pengurus FBMPP PARE masa khidmah 2009-

dari seksi perlengkapan, humas, konsumsi, redaksi soal, *kātib* bahts al-masa'il, perumusan *'ibārat*, perbukuan, dan seksi distribusi buku.[33]

Namun jika kita bandingkan dengan struktur kepengurusan FBMPP masa khidmah 2009-2013, sebagaimana pada LPJ 2012,[34] terdapat perbedaan. Pada struktur ini disebutkan "Dewan Penyantun" sebagai posisi tertinggi, kemudian "Dewan Ahli", kemudian ketua umum yang membawahi ketua, sekretaris dan bendahara, kordinator wilayah, seksi-seksi dan anggota FBMPP. Bahkan pada susunan kepengurusan masa khidmah 2009-2013, setelah "Dewan Penyantun" terdapat "Tim Ahli", bukan "Dewan Ahli", yang di dalamnya terdapat *muṣaḥḥiḥ* dan perumus, baru "Dewan Harian" dan kordinator wilayah.

d. Program Kegiatan

Beberapa program kegiatan FBMPP adalah :

1) bahts al-masa'il, yang sekurang-kurangnya dua kali dalam satu tahun.
2) pembukuan hasil bahts al-masa'il.
3) kegiatan-kegiatan lain yang dibutuhkan dan tidak bertentangan dengan tujuan,[35] seperti seminar, bedah buku dan penyusunan buku sanggahan.

B. Pelaksanaan Bahts al-Masa'il pada Lembaga Bahts al-Masa'il Pesantren Salaf di Kediri

1. Lembaga Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren Lirboyo (LBMP2L)

2012, 13, walaupun menurut ketentuan khusus pedoman kerja kepengurusan, hanya disebutkan dengan "seksi-seksi". Ibid., 16-17.

[33] Ibid., 13-17.

[34] Ibid., 10-12.

[35] *Anggaran Dasar*, Pasal 9, dan Aturan Rumah Tangga FBMPP pasal 2, 3 dan 4.

Bahst al-Masa'il (BM) di pondok pesantren merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari upaya mengembangkan kualitas para santri dalam hal penguasaan ilmu-ilmu agama, terutama fikih. Kegiatan ini biasanya dilakukan secara berkala dalam kurun waktu tertentu. Khusus untuk kegiatan BM di pesantren Lirboyo, BM dapat dijumpai hampir tiap minggu. Beragam level BM dapat ditemukan di sana, mulai dari BM yang diikuti oleh para santri pada level ibtida'iyah sampai level alumni dan para pengurus pesantren.

Untuk menggambarkan pelaksanaan bahts al-masa'il pada LBMP2L dan beberapa kegiatan musyawarah, sebagaimana menjadi program kegiatan LBMP2L pada sub A bab ini, perlu penulis petakan menjadi 3 kegiatan; yaitu musyawarah kitab *Fatḥ al-Qarīb*, *Al-Maḥallī* dan *Bidāyat al-Mujtahid*; bahts al-masa'il kelas dan musyawarah gabungan Ibtida'iyyah sebagai macam kegiatan internal; dan bahts al-masa'il LBMP2L dan bahts al-masa'il *al-kubra* sebagai macam kegiatan eksternal. Berikut penulis uraikan pelaksanaan musyawarah dan bahts al-masa'il yang dilaksanakan oleh LBMP2L.

a. Musyawarah Kitab Fatḥ al-Qarīb, Al-Maḥallī dan Bidāyat al-Mujtahid

1) Waktu dan Tempat Pelaksanaan Musyawarah serta Anggotanya

Musyawarah kitab *Fatḥ al-Qarīb* (MFQ) dilaksanakan setiap hari Rabu malam Kamis mulai pukul 23.00 WIS sampai pukul 01.00 WIS, bertempat di gedung perpustakaan LBMP2L (depan gedung Al-Ikhlas). Anggota musyawarah ini untuk kelompok pertama adalah kelas 5 dan 6 Ibtida'iyyah, dan untuk kelompok kedua adalah 5 orang utusan dari masing-masing kelas 1 Tsanawiyah hingga kelas 3 Aliyah, dan alumni MHM dengan diawasi oleh segenap pengurus LBMP2L, pengurus perpustakaan

dan segenap *mustaḥiqq* dari kelas 5 sampai kelas 6 Ibtida'iyah, dan kelas 1 Tsanawiyah sampai Kelas 3 Aliyah.[36]

Sedang musyawarah Kitab *al-Maḥallī* (MM) dan *Bidāyat al-Mujtahid* dilaksanakan setiap hari Sabtu malam Ahad mulai pukul 23.00 WIS sampai pukul 01.30 WIS, bertempat di gedung perpustakaan LBMP2L (depan gedung Al-Ikhlas). Anggota musyawarah ini adalah alumni MHM, semua siswa Aliyah, semua pengurus LBMP2L dan pengurus perpustakaan serta siswa Tsanawiyah yang berminat[37] dengan diawasi dan dikoordinir oleh segenap pengurus LBMP2L.

2) Sistem Pelaksanaan Musyawarah

Sistem musyawarah yang diberlakukan pada kelompok pertama dan kelompok kedua musyawarah kitab *Fatḥ al-Qarīb*, *al-Maḥallī* dan *Bidāyat al-Mujtahid* ini adalah bahwa musyawarah dipimpin oleh 2 orang utusan kelas dan atau alumni sebagai *ra'īs* dan moderator.[38]

---

[36] Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri ……..*, 68-70 dan Khamim, "*Penggunaan Hadis Dalam Penetapan Hukum Islam di Pesantren* (*Studi Terhadap Penerapan Metode Manhajī dalam Bahts al-Masa'il Di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri*)", (Penelitian--STAIN Kediri, 2011), 72.

[37] Musyawarah kitab *Al-Maḥallī* ini jika dilihat dari komposisi pesertanya, jelas lebih bermutu dibanding musyawarah sebelumnya. Hal ini bisa dimaklumi, mengingat para peserta dalam musyawarah ini adalah individu-individu yang telah mempunyai bekal keilmuan yang cukup. Belum lagi jam terbang mereka yang tinggi dalam mengikuti musyawarah, semakin menambah kualitas musyawarah ini.

[38] Moderator adalah seorang yang ditunjuk oleh panitia untuk memimpin jalannya BM. Seorang moderator dalam BM diharuskan santri yang benar-benar memilki kecakapan berdiskusi sekaligus mempunyai ilmu pengetahuan yang cukup terhadap persoalan yang dibahas. Sebab moderator dalam BM tidak hanya berfungsi sebagai pengatur jalannya sidang BM akan tetapi juga harus bisa memahami *ta'bīr* dalam bahasa Arab yang dikemukakan oleh para peserta.

Setelah musyawarah dibuka oleh *ra'īs* dengan membaca surat *al-Fātiḥat*, kemudian dilanjutkan oleh moderator dengan pembacaan materi dari kitab *Fatḥ al-Qarīb* dan *al-Maḥallī* sekaligus *murād*nya, penyimpulan materi pembahasan, dan pengembangan materi metodologis (*manhajī* dan *uṣulī*) sesuai dengan draft *as'ilat* (pertanyaan) yang telah dikirim pengurus LBMP2L khusus untuk musyawarah kitab *al-Maḥallī*, pengajuan pertanyaan dari para peserta yang berkisar pada *murād* dan berkaitan dengan pembahasan. Pertanyaan-pertanyaan itu oleh moderator disampaikan kembali (di-*floor*-kan) kepada para peserta musyawarah (*mushāwirīn*)[39] agar mereka memberikan jawaban. Setelah pemberian jawaban cukup, lalu moderator memberi waktu lagi kepada para peserta untuk memberikan komentar terkait dengan kelayakan jawaban para peserta. Di sinilah sesungguhnya terjadi perdebatan seru ketika masing-masing mempertahankan jawabannya. Setelah dirasa cukup, maka moderator mencoba membuat kesimpulan dari berbagai jawaban untuk kemudian moderator memutuskan jawaban persoalan. Jika terdapat masalah yang ditangguhkan (*mawqūf*) akan ditindak lanjuti pada forum bahts al-masa'il.[40]

Musyawarh kelompok pertama level MFQ ini lebih memprioritaskan pada metode pemahaman *fiqhiyyah* yang hanya

---

[39] Peserta musyawarah (*mushāwirīn*) adalah orang-orang yang terlibat dalam BM, baik para santri atau alumni, mereka telah disodori persoalan yang akan dibahas dalam BM beberapa hari sebelumnya. Karena itu, dalam pelaksanaan BM para peserta biasanya membawa sebanyak mungkin referensi untuk dijadikan sumber argumentasi. Bagi sebagian peserta, mereka tidak membawa referensi dalam bentuknya yang asli, akan tetapi mereka cukup membawa laptop yang berisi software yang berisi ribuan referensi, seperti *maktabat shāmilah* atau *al-marja' al-akbar*.

[40] Lajnah Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Periode 2012-2013, "Pedoman Kerja LBM P2L" dalam *Hasil* ……, 6-8 dan Khamim, "*Penggunaan Hadis* …..", 77-81.

berkisar pada komparasi *ta'bīr-ta'bīr* dari kitab-kitab rujukan. Wilayah diskusi hanya berkisar pada pemahaman redaksional *ta'bīr* dan peserta tidak harus mampu mendiskusikan materi berdasarkan teori dan prinsip fiqih secara metodologis. Pola kajian hukum dalam musyawarah ini harus mencari teks-teks dalam *kitab kuning* yang telah ditentukan, baik secara tegas menjelaskan persoalan yang sedang dibahas atau hanya sebagai bahan perbandingan. Jika dalam satu persoalan terdapat beberapa pendapat, maka tidak dilakukan pemilihan terhadap pendapat yang kuat, namun hanya disimpulkan bahwa dalam persoalan tersebut terdapat *ikhtilāf* di antara ulama.

Pola kajian pada musyawarah level MFQ ini belum memberikan peluang tumbuhnya dinamika pemikiran dari *mushāwirīn*. Sikap kritis dan analitis dalam menyikapi pendapat-pendapat yang ada belum mempunyai ruang gerak yang cukup. Keberadaan al-Qur'an dan hadis sama sekali belum ditempatkan sebagai rujukan dasar semua persoalan, karena para *mushāwirīn* berpendapat bahwa pendapat para ulama yang tertuang dalam *kitab kuning* merupakan interpretasi dari al-Qur'an dan hadis. Keduanya merupakan kumpulan tata aturan yang bersifat *mujmal*. Untuk bisa mengurai keduanya dibutuhkan kompleksitas keilmuan, yang menurut keyakinan mereka hanya ada pada diri *muṣannif kitab kuning*. Apa yang termaktub dalam *kitab kuning* sesungguhnya merupakan penjelasan terhadap al-Qur'an dan hadis itu sendiri, karena kalau al-Qur'an dan hadis tidak boleh dikritik dan dipertanyakan kebenarannya, begitu juga isi *kitab kuning*.

Dalam musyawarah MFQ ini peranan ushul fiqih dan kaedah-kaedah *fiqhiyyah* belum tampak, sehingga terkadang ada upaya "pemaksaan" dalam menganalisis suatu persoalan. Untuk menganalisis suatu persoalan terkadang para *mushāwirīn* menggunakan teks yang tidak secara tegas menyinggung korelasi

teks dengan persoalan yang dikaji. Pola berfiqih yang dikembangkan *mushāwirīn Fatḥ al-Qarīb* masih mencerminkan pola berfiqih *qawlī*, yaitu komparasi teks-teks dalam kitab, yang dilanjutkan dengan pemilihan teks yang mereka anggap paling sesuai dengan tema bahasan, tanpa melakukan analisis terhadap metodologi yang dipakai para ulama dalam menggali al-Qur'an dan hadis.[41]

Meskipun yang dominan pada level ini tetap saja komparasi teks-teks dalam *kitab kuning*, mereka sudah berani melakukan analisis historis terhadap suatu teks meskipun dalam taraf yang sangat sederhana. Tak jarang mereka juga menganalisis keberadaan teks-teks yang ada, seperti mengapa teks-teks tersebut sampai dimunculkan oleh para ulama', atau manakah di antara sekian pendapat yang sesuai dengan kondisi saat ini. Seringkali dijumpai pada level ini kesimpulan-kesimpulan hukum yang lebih "longgar" dibanding pada hasil musyawarah sebelumnya.

Sedang kelompok kedua level MFQ ini lebih berani dalam mengeksplorasi pendapat ulama'-ulama' klasik dalam kitab kuning. Lebih dari itu mereka juga berani mendobrak hal-hal *mamnū'* (terlarang) yang terjadi pada MFQ kelompok pertama, seperti mempertanyakan relevansi pendapat ulama' dengan konteks kekinian. Namun, satu hal yang perlu digarisbawahi dalam MFQ kelompok kedua ini adalah bahwa secara umum peserta masih terlalu membatasi diri pada buku-buku yang "seirama" dalam lingkup *madhhab Shāfi'ī*, lebih khusus lagi yang telah populer di kalangan pesantren di Indonesia. Akibatnya, tidak jarang keberadaan musyawarah ini menjadi kurang dinamis.

[41] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* ….., 299-300.

Pola penetapan hukum dalam MFQ kelompok kedua relatif lebih bagus dari pada MFQ kelompok pertama. Pada level ini *mushāwirīn* sudah mulai menggunakan daya nalar mereka untuk menganalisis suatu persoalan. Selain itu para *mushāwirīn* berani menentukan pilihan pada salah satu pendapat, bahkan tidak segan-segan memutuskan bahwa pendapat ulama'-ulama' Shafi'iyah dalam suatu kasus lebih *awjah* (unggul) dari pada pendapat Imam Shafi'i.[42]

Sebagai contoh dari hasil musyawarah kitab *Fatḥ al-Qarīb* (MFQ) ini adalah masalah presiden wanita.[43] MFQ kelompok pertama memilih pendapat *jumhūr ulama'* yang melarang presiden wanita, karena salah satu persyaratan *khalīfat*[44] adalah laki-laki. Atas pertimbangan ini *mushāwirīn* level ini melarang wanita menjadi kepala negara, apapun kondisinya dan tanpa melihat seberapa besar potensi serta kualifikasi yang dimiliki.

Kelompok ini berargumen dengan al-Qur`an surat Al-Nisa' 34[45] dan surat Al-Ahzab 33.[46] Dua ayat itu ditafsirkan, bahwa lelaki dalam segala hal lebih unggul dari pada wanita dan wanita hendaknya beraktifitas pada sektor domestik bukan pada sektor publik, karena lelaki memiliki kelebihan baik fisik, fikiran, maupun yang lain. Juga didasarkan pada hadis : "*Lan yufliḥ qawm*

---

[42] Khamim, "*Penggunaan Hadis ......*", 72.

[43] Uraian contoh persoalan itu peneliti ambil dari hasil penelitian Ahmad Munjin Nasih. Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri .....*, 84-92.

[44] Menurut *mushāwirīn*, *khalīfat* dianalogkan dengan presiden.

[45] الرجال قوّامون على النساء بمافضل الله بعضهم على بعض : kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita).

[46] وقرن فى بيوتكن ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى : dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu.

wallaw amrahum imra'at".[47] Huruf "*lan*" pada hadis itu diartikan "larangan secara abadi dan di manapun juga", sehingga selamanya wanita tidak boleh memimpin suatu bangsa. Ada juga hadis lain riwayat Bukhari dari Abu Sa'id al-Khudri yang sejalan dengan hadis di atas, yaitu : *Mā ra'aytu min nāqiṣāt 'aql wa dīn li lubb al-rajul min iḥdākunn* : "saya tidak pernah melihat kekurangan akal dan agama bagi orang laki-laki dibanding kalian.[48] Kalau kondisi fikiran dan agama kaum wanita adalah lemah, sementara tugas seorang presiden sangat membutuhkan pemikiran dan perhatian serius, maka menyerahkan tanggung jawab seperti itu kepada wanita sama halnya menyerahkan urusan bukan pada ahlinya, padahal Nabi bersabda : إلى غيرأهله فانتظرالساعة اذا وسد الأمر[49] : jika urusan diserahkan kepada yang bukan ahlinya, maka tunggulah kehancurannya.

MFQ kelompok kedua melihat, bahwa presiden wanita adalah persoalan *ikhtilāf*. Kelompok ini tetap membolehkan

---

[47] Hadis ini dengan berbagai redaksi *matn*nya, sebagaimana pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb Kitāb al-Naby saw. Ilā Kisrā wa Qayṣar*, Hadis nomor 4163 dan *bāb al-fitnah al-lati tamūj kamawj al-Baḥr,* Hadis nomor 6686; *Sunan al-Tirmidhī* bab ke-75 Hadis nomor 2262; *Sunan al-Nasā'ī bāb al-Nahy 'an Isti'māl al-Nisā' fī al-Ḥukm*, Hadis nomor 5403; dan *Musnad Ahmad Ibn Hanbal,* Hadis nomor 20418, 20492 dan 20536.

[48] Hadis ini dengan berbagai redaksi *matn*nya, sebagaimana pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb Tark al-Ḥā'iḍ al-Ṣawm*, Hadis nomor 298 dan *bāb al-Zakah 'alā al-Aqārib,* Hadis nomor 1393; *Ṣaḥīḥ Muslim bāb bayān Nuqṣān al-Imān bi naqṣ al-Ṭā'ah wa bayān Iṭlāq lafẓ al-kufr 'alā gayr al-kufr bi Allāh ka kufr al-Ni'mah wa al-Ḥuqūq,* Hadis nomor 25o; *Sunan Abī Dāwud bāb al-Dalīl 'Alā Ziyādat al-Īmān wa Nuqṣānih*, Hadis nomor 4681; *Sunan al-Tirmidhī bāb Mā Jā'a fī Istikmāl al-Īmān wa Ziyādatih wa Nuqṣānih*, Hadis nomor 2613; *Sunan Ibn Mājah bāb Fitnat al-Nisā'*, Hadis nomor 4003; dan *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* Hadis nomor 5343.

[49] Hadis ini terdapat pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb Man Su'ila 'Ilman wa huwa mushtagil fī ḥadīthih fa atamma al-ḥadīth thumma ajāba al-Sā'il*, hadis nomor 59.

sepanjang calon tersebut merupakan yang terbaik di antara kandidat. Kelompok ini merujuk pada pendapat Imam Ibn Jarir Al-Ṭabarī yang membolehkan wanita menjadi *qāḍi.* MFQ kelompok ini memandang, bahwa analisis historis dan relevansi teks dengan kontek kekinian menjadi pertimbangan dalam merumuskan hukum.

Lebih dari MFQ, dalam perkembangan terakhir, musyawarah kitab *Al-Maḥallī* (MM) ini telah menjadi forum diskusi pemahaman fiqih secara metodologis (*manhajī* dan *uṣūlī*). Pemahaman fiqih secara *manhajī* ini dilakukan di samping untuk menguatkan *ta'bīr-ta'bīr* yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu, juga sebagai alternatif jawaban atas tuntutan masyarakat saat ini yang cenderung berfikir rasional. Fokus kajian kitab *Al-Maḥallī* ini lebih dititik beratkan pada pemahaman isi,[50] sehingga musyawarah dalam forum ini telah merambah pada kajian penelisikan terhadap teori-teori *istidlāl* dan kaedah-kaedah *uṣūliyyah*, bukan hanya pemahaman *fiqhiyyat* secara *furū'iyyat* yang hanya berkutat pada komparasi teks-teks dalam *kitab kuning*. Kendati pada level MM ini para *mushāwirīn* tetap melakukan komparasi teks-teks, namun tidak lagi terpaku pada rumusan verbal dalam *kitab kuning*. *Mushāwirīn* tidak lagi mengutamakan pendapat satu ulama dan mengalahkan yang lain, bahkan antara pendapat Imam Shafi'i dengan ulama-ulama *Shāfi'iyyah*. Mereka telah berani memilih salah satu pendapat bahkan tidak segan-segan memvonis pendapat ulama-ulama *Shāfi'iyyah* dalam satu persoalan lebih unggul dibanding pendapat Imam Shafi'i sendiri.

Kenyataan lain yang ada dalam MM ini adalah penganalogian suatu persoalan yang dikaji dengan teks-teks yang terdapat dalam suatu kitab. Analogi semacam ini di kalangan

---

[50] Reza Ahmad Zahid, *wawancara*, Kediri, 24 Mei 2012.

mereka dikenal dengan sebutan *ilḥāq*.[51] *Mushāwirīn* juga sudah mulai berupaya melakukan kajian historis dengan menelusuri *'illat-'illat* suatu produk hukum dan melakukan penalaran terhadap kronologi *khilāfiyyah*. Mereka mengembangkan proses kajian hukum secara vertikal kepada sumber otoritatif hukum Islam, mereka tidak begitu saja menerima satu pendapat dalam *kitab kuning* "seperti apa adanya", tetapi mereka mencoba melacak landasan yuridis yang orisinil dalam al-Qur'an dan hadis. Dengan pola seperti ini, otomatis keberadaan *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id fiqhiyyah* mendapat porsi yang lebih besar.

Pola kajian hukum seperti di atas di kalangan Pesantren Lirboyo dikenal dengan pola *manhajī*. Suatu pola pengambilan hukum yang menitik beratkan pada upaya pelacakan dasar-dasar dari Al-Qur'an dan hadis bukan hanya komparasi pendapat-pendapat yang tertuang dalam teks-teks *kitab kuning*. Misi dari pola kajian ini adalah ingin menelusuri bagaimana sebenarnya pola fikir para ulama klasik dalam menelorkan produk-produk hukum. Jika pola fikir itu telah dapat difahami dengan baik, tentu akan sangat membantu *mushāwirīn* dalam menganalisa berbagai persoalan.[52]

Sebagai hasil dari musyawarah level ini adalah juga putusan persoalan presiden wanita yang berbeda dengan MFQ.[53] Musyawarah kitab *Al-Maḥallī* (MM) justru memakai analisis lain terhadap persoalan presiden wanita. MM berusaha melacak dasar argumentasi pelarangan para ulama' terhadap presiden

---

[51] Dalam khazanah pesantren, ada perbedaan pengertian yang signifikan antara *qiyās* dengan *ilḥāq*. *Qiyās* sifatnya lebih umum dari pada *ilḥāq*, karena *qiyās* merupakan proses analogi suatu persoalan terhadap *dalīl-dalīl* al-Qur`an dan hadis. Sementara *ilḥāq* hanya penyamaan persoalan dengan persoalan yang telah ada ketetapan hukumnya dalam kitab-kitab fiqih.

[52] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo .....*, 300-301.

[53] Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri .....*, 84-92.

wanita. *Mushāwirīn* mencoba mengembalikan dasar argumentasi kepada Al-Qur'an dan hadis, berikut *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd,* kemudian mengkajinya melalui pendekatan ushul fiqih dan kaidah-kaidah fiqih. Kelompok MM inilah yang membolehkan wanita menjadi presiden, yang kemudian pendapat ini dipilih oleh Pesantren Lirboyo.

Dalam memahami ayat 34 surat Al-Nisa', kelompok MM ini berpendapat, tidak semua laki-laki mempunyai kelebihan di atas wanita, karena kata *ba'ḍahum 'alā ba'ḍ* mengindikasikan, bahwa Allah memberi kelebihan antara yang satu dengan yang lain, baik pada diri kaum laki-laki atau kaum perempuan. Artinya bahwa sangat mungkin laki-laki pada suatu ketika mempunyai kelebihan bila dibanding perempuan, atau sebaliknya perempuan pada suatu ketika justru mempunyai kelebihan dibanding laki-laki.[54] Kata *al-rijāl* pada potongan ayat di atas diawali dengan huruf "*al*", yang dalam perspektif ilmu *naḥw* adalah bentuk *ism ma'rifat*, yang berarti khusus. Karenanya, kata itu tidak harus difahami "memberikan makna keutamaan pada laki-laki secara keseluruhan dalam semua hal", tetapi ia merupakan ungkapan yang masih memberikan peluang pengecualian. Dengan demikian, kurang tepat jika ayat tersebut difahami "sebagai larangan" secara mutlak kepada wanita untuk menjadi pemimpin. Untuk itu, ayat di atas hendaknya ditafsirkan, "tidak semua laki-laki lebih mampu, lebih layak, dan lebih mumpuni dibanding perempuan".

Penggunaan hadis "*lan yufliḥa qawm wallaw amrahum imra'at*" sebagai argumen larangan bagi wanita untuk menjadi presiden, apabila dilihat dari kaca mata ushul fiqh, belum tentu

[54] Muhammad Ali Al-Sābunī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* juz 1, (Beirut: *Dār al-Fikr*, 1980), 326, tentang *Mashrū'iyyat al-Ṭalāq* pada *laṭīfat al-Sādisah*.

tepat, sebab hadis ini diawali oleh huruf "*lan*" yang menurut ulama' ushul justru tidak berarti *ta'bīd* (meniadakan untuk selama-lamanya) dan tidak berfungsi sebagai *ta'kīd* (memperkokoh *nafy*). Selain itu, redaksi hadis tersebut merupakan *kalām khabar* (berita) dan bukan *kalām ṭalab* (instruktif) yang dengan sendirinya tidak bermakna keharusan untuk menjalankannya. Pemaknaan hadis yang bersifat berita itu, harus dikaitkan dengan *sabab al-wurūd* (hal-hal yang melatar belakangi munculnya hadis).

Hadis tersebut muncul tatkala Kaisar Persia, Raja Yazdarid III yang bergelar "Kisra" meninggal tanpa anak laki-laki. Dengan kematian sang raja itu terpaksa Bauran dinobatkan menjadi ratu yang menggantikan ayahnya. Sementara kondisi Bauran dikenal lemah dalam hal kepemimpinan untuk menempati posisi sebagai kaisar. Mendapat laporan itu, kemudian Nabi memperingatkan *lan yufliḥa qawm wallaw amrahum imra'at*.[55] Dengan demikian, hadis di atas bersifat kasuistik, artinya hanya berlaku dalam kasus-kasus tertentu dan tidak untuk semua kondisi. Dengan kata lain, tidak selamanya seorang wanita akan mengalami kegagalan manakala mereka dipercaya menjadi pemimpin. Sebagi bukti, Al-Qur'an telah melukiskan bagaimana Ratu Balqis pada masa Nabi Sulaiman mengalami keberhasilan dalam memimpin bangsanya.[56]

---

[55] Hasyim Abbas, *Presiden Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam*, (Yogyakarta: Kutub, 2004),187.

[56] Al-Qur'an : 27, 23, إنّي وجدت إمرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم : sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar, dan 34, 15, لقد كان لسبإ فى مسكنهم اية جنتن عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور : sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka, yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (kepada mereka dikatakan), "Makanlah olehmu dari rezki Tuhanmu dan bersyukurlah kamu

Kelompok MM ini juga menambahkan, bahwa tugas presiden yang pada dasarnya melindungi bangsa, agama dan masyarakat, sesungguhnya merupakan perintah agama dan digolongkan ke dalam kategori *amr ma'rūf nahy munkar*. Dalam persoalan ini, Islam tidak memberikan tanggungjawab atas dasar perbedaan jenis kelamin, tetapi lebih didasarkan pada kompetensi masing-masing individu. Siapa saja yang memiliki kemampuan mengemban amanat sebagai pemimpin, apakah laki-laki atau perempuan, Islam memberikan pengakuan secara hukum pada mereka.

Untuk lebih memantapkan "kebenaran" argumentasinya, kelompok MM menambahkan *qawl* Ibn Jarir Al-Ṭabarī,[57] seperti dirujuk kelompok kedua MFQ di atas, bahwa wanita pada dasarnya boleh-boleh saja memegang tampuk kepemimpinan, seperti jabatan *qāḍi.* Karena pengangkatan seorang pemimpin pada hakekatnya merupakan perbuatan *amr ma'rūf nahy munkar*, yang tidak hanya terbatas pada laki-laki atau perempuan, tetapi bagi siapa saja yang memiliki kualifikasi dan kompetensi yang memadai.

---

kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan yang Maha Pengampun".

[57] Ibn Rushd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* juz 2, (Beirut : Dār al-Ma'rifat, 1992), 344; Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām kitāb al-qaḍā'* hadis nomor 13 dan al-Shawkani, *Nayl al-Awṭār bāb al-man' min wilāyat al-mar'ah wa al-ṣabiyy wa man la yuḥsin al-qaḍā' aw yaḍ'af 'an al-qiyām bi ḥaqqih* hadis nomor 1; dan Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adallatuh* ketika membicarakan tentang syarat-syarat hakim (*qāḍi*), di antara syarat yang dipertentang-kan adalah syarat laki-laki. Dengan demikian, masih ada peluang bagi perempuan untuk menjadi hakim.

b. **Bahts al-Masa'il Kelas dan Musyawarah Gabungan Ibtida'iyyah**

1) **Waktu dan Tempat Pelaksanaan serta Anggota Musyawarah**

Bahts al-masa'il kelas dilaksanakan pada setiap hari Senin malam Selasa mulai pukul 23.00 WIS sampai pukul 03.00 WIS berdasarkan kalender yang telah disusun oleh LBMP2L, bertempat di gedung perpustakaan LBMP2L (depan gedung Al-Ikhlas). Anggota musyawarah ini adalah utusan dari masing-masing lokal dan delegasi yang diundang oleh pengurus bahts al-masa'il kelas, segenap pengurus LBMP2L dan seksi-seksinya sebagai perumus serta dewan *mustaḥiq* kelas yang bersangkutan sebagai *muṣaḥḥiḥ*. Materi pembahasan dalam bahts al-masa'il ini adalah masalah yang diangkat dari masing-masing lokal kelas dengan persetujuan dewan *mustaḥiq* dan dewan *ra'īs* LBMP2L.

Sedang musyawarah gabungan Ibtida'iyah dilaksanakan pada setiap hari Jum'at mulai pukul 13.00 WIS sampai pukul 17.00 WIS berdasarkan kalender yang telah disusun oleh LBMP2L, bertempat di gedung perpustakaan LBMP2L (depan gedung Al-Ikhlas). Anggota musyawarah ini adalah utusan dari masing-masing lokal dan delegasi yang diundang oleh pengurus bahts al-masa'il kelas, segenap pengurus LBMP2L dan seksi-seksinya sebagai perumus serta dewan *mustaḥiq* kelas yang bersangkutan sebagai *muṣaḥḥiḥ*. Materi pembahasan dalam musyawarah ini adalah masalah yang diangkat dari masing-masing lokal kelas tentang *fan naḥw, ṣarf* dan fiqih dengan persetujuan dewan *mustaḥiq*.

2) **Sistem Pelaksanaan Musyawarah**

Sistem musyawarah yang diberlakukan pada level bahts al-masa'il kelas ini adalah, bahwa bahts al-masa'il dilaksanakan dan ditangani oleh pengurus bahts al-masa'il kelas, bahts al-masa'il

dipimpin oleh moderator yang ditunjuk oleh pengurus bahts al-masa'il kelas, keputusan bahts al-masa'il menjadi tanggung jawab pengurus bahts al-masa'il kelas, LBMP2L dan dewan *mustaḥiq*, dan rumusan hasil bahts al-masa'il diserahkan kepada pengurus LBMP2L. Jika terdapat masalah yang *mawqūf* akan ditindak lanjuti pada forum bahts al-masa'il LBMP2L.[58] Sebagai contoh dari hasil bahts al-masa'il ini adalah buku "*Pencerahan Kitab kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat*",[59] "Manhaj Solusi Umat: Jawaban Problematika Kekinian",[60] dan "Santri Lirboyo Menjawab: Majmu'ah Keputusan Bahtsul Masa'iel".[61]

---

[58] Lajnah Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Periode 2012-2013, "Pedoman Kerja LBM P2L" dalam *Hasil* ……, 9-10 dan Khamim, "*Penggunaan Hadis* …..", 82.

[59] Buku ini merupakan karya Tim Tapak Tilas Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2010-2011. Buku ini dikemas sedikit berbeda dengan buku-buku bahts al-masa'il yang telah beredar selain mencantumkan jawaban formal fiqhiyyah, buku ini disajikan dengan mengedepankan analisa dan nalar *manhaji* mulai dari dalil, telaah kaedah dan kontekstulaisasinya. Buku ini berisi 5 bab tentang ubudiyah 20 permasalah, mu'amalah 11 permasalah, munakahat 8 permasalah, jinayah dan siyasah 7 permasalah, serta masa'il syatta 17 permasalah.

[60] Buku ini merupakan karya Team Kodifikasi Abiturien (DIFA '07) Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2007. Buku ini berusaha mengajak kalangan awam untuk mengenali dan mengejawentahkan teori-teori pencetusan hukum secara *manhajī*. Jawaban setiap persoalan dikemas dalam format perpaduan antara teori ushul dan kaedah fiqih, sehingga formulasi hukum yang diperoleh tampak jujur, transparan, vulgar dan apa adanya. Buku ini berisi 6 bagian, tentang ubudiyah 30 permasalah, mu'amalah 12 permasalah, munakahat 13 permasalah, jinayah 13 permasalah, siyasah 16 permasalahan dan *masā'il shattā* 16 permasalah.

[61] Buku ini merupakan karya Tim Kodifikasi Bahtsul Masa-iel Tamatan Abad Pertama (KAUTSAR) Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2010. Buku ini diharapkan menjadi salah satu mata rantai al-Qur'an, al-Hadis, *al-Ijmā'* dan *al-Qiyās* yang menjadi sumber penyelesaian segala persoalan. Meskipun sebagai mata rantai yang terakhir, setidaknya menjadi

Sedang sistem musyawarah yang diberlakukan pada musyawarah gabungan ibtida'iyah adalah, bahwa musyawarah dilaksanakan oleh pengurus musyawarah *kubrā* (MUSKUB)

---

tharwat turāth fiqhiyyah bagi generasi mendatang. Buku ini dikemas tidak asal menjawab pertanyaan, namun sudah disertai uraian latar belakang pertanyaan dan pertimbangan-pertimbangan jawabannya, sehingga hadir secara utuh. Buku ini berisi 4 bagian; tentang *'ubūdiyah* 33 permasalah, mu'amalah 20 permasalah, munakahat 13 permasalah, *jināyat* 3 permasalah, dan *masā'il shattā* 33 permasalah.

Sedang buku-buku lainnya dari hasil setiap tamatan adalah sebagaimana berikut ini :

Tamatan 2001 : Pojok Pesantren
Tamatan 2002 : Tiga Dimensi Kehidupan
Tamatan 2003 : Masa'ilul Ummah dan Esensi Mujtahid
Tamatan 2004 : Mutiara Samudera Fiqh dan Kilas Balik Teoritis Fiqh (Ushul Fiqh)
Tamatan 2005 : Akidah Kaum Sarungan (Akidah) dan Kontekstualisasi Turats (Fiqh Kontekstual)
Tamatan 2006 : Fleksibilitas Fiqh (Hasil BM) dan Sejarah Tasyri' Islam (Sejarah Fiqh)
Tamatan 2007 : Manhaj Solusi Umat (Hasil BM), Simbiosis Agama dan Negara (Siyasah), Polaritas Sekterian Doktrin Pinggiran (Akidah) dan Mengkritik al-Qardlawi (Koreksi Pemikiran Yusuf al-Qardlawi)
Tamatan 2008 : Telaah Fiqh Holistik (Fiqh), Aliran-aliran Teologi Islam (Akidah) dan Mutiara Pesantren (Tuntunan Ubudiyah)
Tamatan 2009 : Kang Santri (Hasil BM) dan Kearifan Syari'at (Hikmah Tuntunan Syariat)
Tamatan 2010 : Santri Lirboyo Menjawab (Hasil BM), Lentera Kehidupan (Sejarah Rasulullah saw), Menjawab Vonis Bid'ah (Dalil-dalil Amaliyah NU) dan Gerbang Andalus (Kamus Istilah Nahwu)
Tamatan 2011 : al-Qur'an Kita (Ulumul Qur'an), Jejak Sufi (Tasawuf), Jendela Madzhab (Istilah Fiqh), Pencerahan Kitab Kuning (Hasil BM) dan Kado Pesantren (Praktek Ubudiyah)
Tamatan 2012 : Menyibak Tabir Kiamat, Dampar Mabahits, Term Syari'at, Khutbah Jum'at dan *Mirror* (Cerita Sahabat)

kelas, dengan dipimpin oleh moderator yang ditunjuk oleh pengurus MUSKUB kelas. Peserta musyawarah ini adalah utusan dari masing-masing lokal, delegasi yang diundang oleh pengurus MUSKUB kelas, pengurus LBMP2L sebagai perumus dan seksi perpustakaan, serta dewan *mustaḥiq* kelas yang bersangkutan sebagai *muṣaḥḥiḥ*. Keputusan musyawarah ini menjadi tanggung jawab pengurus MUSKUB, LBMP2L dan dewan *mustaḥiq,* kemudian pengurus MUSKUB menyerahkan rumusan hasil MUSGAB kepada pengurus LBMP2L.[62]

Setelah musyawarah dibuka oleh seorang *ra'īs* dengan membaca surat *al-Fātiḥat*, kemudian dilanjutkan dengan pembacaan deskripsi masalah (uraian persoalan) yang diangkat dari masing-masing lokal kelas sekitar persoalan fiqih[63] atau tentang *fan naḥw, ṣarf* dan fiqih[64] oleh moderator yang akan dibahas dalam bahts al-masa'il, meliputi gambaran suatu persoalan yang terjadi di tengah masyarakat, dan pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari persoalan tersebut.

Setelah moderator membacakan deskripsi masalah, para peserta diberi kesempatan untuk mengutarakan jawaban masing-masing.[65] Perang argumentasi-pun mulai bisa dilihat pada sesi ini,

---

[62] Lajnah Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Periode 2012-2013, "Pedoman Kerja LBM P2L" dalam *Hasil* ……, 10-11 dan Khamim, "*Penggunaan Hadis* …..", 82-83.

[63] Untuk bahts al-masa'il kelas.

[64] Untuk musyawarah gabungan Ibtida'iyah.

[65] Bagaimana dengan pemilihan *dalīl* oleh para peserta BM.? Dalam hal ini, mereka secara langsung tidak menjadikan al-Qur`an dan hadis sebagai referensi utama, justru kitab-kitab fikih klasik yang selalu menjadi bahan rujukan. Kedua sumber pokok hukum Islam tersebut hanya akan dipakai, manakala sudah tidak dapat lagi menemukan *ta'bīr* dalam kitab-kitab fikih. Sejauh pengamatan penulis terhadap dokumen keputusan BM, al-Qur`an dan hadis dijadikan sebagai rujukan tidak secara langsung dalam banyak persoalan, karena melalui kutipan dari kitab tafsir dan *sharḥ al-ḥadīth*.

beragam *dalīl* yang diambil dari *ta'bīr-ta'bīr* dalam kitab kuning silih berganti bersautan terlontar dari mulut peserta. Suatu *ta'bīr* disanggah dengan *ta'bīr* yang lain, begitu seterusnya sampai moderator merasa perlu mendudukkan atau meluruskan *ta'bīr* yang dipakai oleh peserta jika telah melenceng dari konteksnya.[66]

Bahkan jika dalam suatu event BM ada salah seorang peserta yang mengutip ayat al-Qur`an atau hadis secara langsung sebagai bagian dari argumennya, justru mayoritas peserta memberikan respon yang kurang menyenangkan. Namun penggunaan kaidah ushul fikih banyak dipakai dalam BM, walaupun sesungguhnya para peserta sangat senang mengutip langsung dari *ta'bīr* yang ada. Seiring dengan perjalanan waktu, pengambilan rujukan dalam forum BM secara perlahan telah mengalami perubahan. Beberapa keputusan BM yang dihasilkan oleh Pesantren Lirboyo sebagian telah mengambil *ta'bīr* dari kitab-kitab tafsir dan kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*, seperti *Tafsīr al-Munīr*, *Tafsīr Bayḍāwi, Tafsīr Jalālayn, Tafsīr Khāzin, Tafsīr al-Ṣāwi*, *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*.

[66] Fenomena saling menyanggah di antara peserta BM sangat mungkin terjadi, mengingat bahwa para peserta ketika memastikan datang ke dalam forum BM, biasanya telah mempersiapkan beragam *dalīl* (argumentasi) yang diambil dari literatur fikih klasik. Sebagaimana diketahui bahwa panitia BM biasanya mengirimkan daftar masalah yang akan dibahas dalam BM lengkap dengan deskripsinya kepada calon peserta 1 sampai 2 minggu sebelum pelaksanaan BM. Inilah yang memungkinkan para peserta BM memiliki banyak kesempatan untuk menelaah kitab-kitab fikih. Semakin banyak literatur yang dibaca, semakin banyak pula pilihan *dalīl* yang bisa dipakai untuk menguatkan suatu pendapat. Konsekwensinya, masing-masing peserta berpotensi memiliki pilihan *dalīl* yang berbeda antara yang satu dengan yang lain. Layaknya sebuah perdebatan, secara manusiawi para peserta BM pun mempunyai keinginan untuk menunjukkan kepada peserta yang lain bahwa argumentasi merekalah yang lebih kuat dan lebih dekat dengan "kebenaran". Karenanya, saling menyanggah dan meng-*counter* pendapat di antara peserta BM sangat sulit dihindari. Semakin tinggi frekwensi dan intensitas sanggahan antar peserta menunjukkan semakin tinggi pula tingkat kesulitan persoalan yang dikaji. Sebaliknya semakin mudah persoalan yang dikaji, maka intensitas sanggahan dari masing-masing peserta semakin kecil.

Kemudian, apabila perdebatan di antara peserta dianggap cukup, moderator memberikan kesempatan kepada *muṣaḥḥiḥ* (pengarah) untuk memberikan penilaian terhadap jawaban para peserta.[67] Apabila ada dari pihak peserta yang kurang sependapat dengan *muṣaḥḥiḥ*, moderator mempersilahkan mereka untuk mengutarakan argumentasi tandingan.[68] Selanjutnya, moderator mempersilahkan kepada *muṣaḥḥiḥ* memberikan penjelasan tambahan atas komentar para peserta. Namun demikian, sepanjang pengamatan penulis, meskipun peserta telah

---

Proses BM seperti tergambar di atas menunjukkan tradisi ilmiah yang ketat di pesantren, terutama dalam hal pengambilan *ta'bīr* kitab. Santri tidak cukup hanya menerangkan substansi teks, tetapi juga dituntut harus mahir dalam pengutipan secara *ḥarfiyyat*, lengkap dengan bab, pasal, dan halamannya. Lebih dari itu, santri harus juga mampu membaca *ta'bīr* dan pemaknaannya dengan menyebutkan imam mana yang dianut dalam memaknai sebuah teks. Dalam pengamatan peneliti, tidak jarang ketika seorang peserta keliru membacakan *ta'bīr* atau menaruh *shakl* dalam sebuah teks dianggap gugur seluruh argumennya. Praktek semacam ini terasa sangat berlebihan, mengingat bahwa sesungguhnya tidak ada korelasi yang signifikan antara kesalahan membaca dengan substansi teks. Kalau kesalahan yang demikian bisa merusak seluruh argumen, maka para peserta BM akan terjebak kepada aspek tekstual kitab yang berlebihan dan pada saat yang sama akan mengabaikan pesan yang terkandung dalam teks itu sendiri.

Gambaran di atas juga menunjukkan bahwa dalam ranah keilmuan, perbedaan pendapat di kalangan pesantren adalah hal yang sangat wajar. Hal ini setidaknya menjadi bukti bahwa pola berfikir santri tidak selalu linier dengan kiai atau ustadhnya. Memang tidak bisa dipungkiri bahwa konsep *sami'nā wa aṭa'nā* di kalangan pesantren *salaf* masih ada, namun yang demikian lebih banyak dalam hal-hal yang berkaitan dengan moralitas.

[67] Walaupun penilaian *muṣaḥḥiḥ* tidak selalu harus diterima oleh peserta, meskipun dari sisi kapabilitas keilmuan para *muṣaḥḥiḥ* berada di atas "rata-rata" peserta.

[68] Dengan caranya yang santun para santri tidak segan-segan menyampaikan keberatan atas pendapat *muṣaḥḥiḥ*.

mengutarakan argumentasinya, apa yang mereka sampaikan tidak banyak mempengaruhi pendapat *muṣaḥḥiḥ*.[69]

Jika para peserta merasa, bahwa penjelasan *muṣaḥḥiḥ* bisa diterima, moderator meminta kepada *muṣaḥḥiḥ* untuk memberikan kesimpulan hukum dari persoalan yang dikaji dan selanjutnya mengakhiri pembahasan tersebut dengan membaca surat *al-Fātiḥat* sebagai penanda bahwa kajian suatu persoalan telah selesai, dan kesimpulan tersebut secara otomatis menjadi keputusan BM.[70]

Salah satu contoh dari hasil msyawarah ini adalah buku "*al-Nujūm al-Zāhirah fī Majmū'at Thamrat al-Mushāwarah al-Kubrā*". Buku ini diterbitkan oleh Forum Pembukuan "*al-Majālis al-Quṭubiyyah* (FPMQ)" Mutakharrijin Ibtidaiyyah 2007. Secara global buku ini berisi tentang *naḥw ṣarf*, *fiqh shattā*, *tarkīb garīb* dan mutiara hikmah meniti jalan illahi.[71]

c. Bahts al-Masa'il LBMP2L dan Bahts al-Masa'il *Kubrā*

1) Waktu dan Tempat Pelaksanaan Musyawarah serta Anggotanya

Bahts al-masa'il ini dilaksanakan pada hari Senin malam Selasa mulai pukul 23.00 WIS sampai pukul 03.00 WIS.

---

[69] Sebenarnya kalau pihak *muṣaḥḥih* mampu memposisikan sebagai pengarah dan tidak memaksakan pendapatnya, maka BM di pesantren bisa menjadi ajang pendewasaan diri yang baik bagi para santri. Sebab perilaku saling menghargai dan tidak otoriter akan menjadi bekal berharga bagi para santri di dalam menyikapi berbagai problem keagamaan yang akan dihadapi kelak sekeluar dari pondok pesantren.

[70] Mekanisme seperti ini dipakai untuk mengkaji persoalan-persoalan yang lain sebagaimana telah diagendakan dalam BM. Sekedar diketahui bahwa dalam suatu event BM, persoalan yang dikaji biasanya tidak hanya satu tetapi bisa tiga, empat, lima atau bahkan bisa lebih dari itu.

[71] M. Bahrudin Fuad (et.al), *al-Nujūm al-Zāhirah fī Majmū'at Thamrat al-Mushāwarah al-Kubrā* (Kediri: Forum Pembukuan "*al-Majālis al-Quṭubiyyah* (FPMQ)" *Mutakharrijīn* Ibtidaiyyah 2007, 2007).

berdasarkan kalender yang telah disusun oleh LBMP2L, bertempat di gedung sekretariat LBMP2L (Gedung Al-Ikhwan). Peserta[72] bahts al-masa'il ini adalah utusan kelas 1 Tsanawiyah sampai kelas 3 Aliyah, alumni MHM, undangan dari pondok-pondok unit yang menyelenggarakan bahts al-masa'il, yaitu HMC, HMP, HMA, HY, DS; dari jam'iyyah-jam'iyyah yang menyelenggarakan bahts al-masa'il, dan delegasi mahasiswa dari Perguruan Tinggi di Kediri.

Berbeda dengan bahts al-masa'il umum, bahts al-masa'il *Kubrā* ini diikuti para alumni MHM, pengurus LBMP2L, utusan dari masing-masing kelas, utusan dari masing-masing pesantren di lingkungan Pesantren Lirboyo, dewan asatidh, dan utusan dari Pondok Pesantren se Jawa Madura. Bahts al-masa'il ini dilaksanakan satu kali dalam satu tahun. Persoalan yang dikaji dalam bahts al-masa'il ini merupakan inventarisasi peserta bahts al-masa'il sendiri, terkadang juga dari usulan masyarakat, bahkan tak jarang tema yang diangkat adalah isu-isu berskala nasional.

2) Sistem Pelaksanaan Musyawarah

Sistem musyawarah yang diberlakukan pada level Bahts al-Masa'il LBMP2L ini adalah bahwa bahts al-masa'il dipimpin oleh moderator[73] yang ditunjuk oleh pengurus LBMP2L (bisa

---

[72] Peserta musyawarah (*mushāwirīn*) adalah orang-orang yang terlibat dalam BM, baik para santri atau alumni, mereka telah disodori persoalan yang akan dibahas dalam BM beberapa hari sebelumnya. Karena itu, dalam pelaksanaan BM para peserta biasanya membawa sebanyak mungkin referensi untuk dijadikan sumber argumentasi. Bagi sebagian peserta, mereka tidak membawa referensi dalam bentuknya yang asli, akan tetapi mereka cukup membawa laptop yang berisi software yang berisi ribuan referensi, seperti *maktabat shāmilah* atau *al-marja' al-akbar*.

[73] Moderator adalah seorang yang ditunjuk oleh panitia untuk memimpin jalannya BM. Seorang moderator dalam BM diharuskan santri yang benar-benar memilki kecakapan berdiskusi sekaligus mempunyai ilmu pengetahuan yang cukup terhadap persoalan yang dibahas. Sebab moderator

ditunjuk dari siswa), dengan didampingi oleh perumus,[74] yang terdiri dari pengurus LBMP2L dan orang yang ditunjuk oleh LBMP2L; dan dewan *muṣaḥḥiḥ*[75] yang terdiri dari orang-orang yang ditunjuk oleh LBMP2L. Semua jawaban disampaikan melalui delegasi yang ditunjuk. Keputusan bahts al-masa'il menjadi tanggung jawab LBMP2L. Sedang materi pembahsan bahts al-masa'il ini adalah masalah-masalah yang *mawqūf* dalam musyawarah *Fatḥ al-Qarīb* dan *al-Maḥallī*, masukan dari kelas sepengetahuan dewan *mustaḥiq* dan persetujuan dewan *ra'īs* LBMP2L serta masalah dari *mubāḥathat* NU, MUI, pondok pesantren lain, dan masyarakat umum.[76]

Setelah musyawarah dibuka oleh seorang *ra'īs* dengan membaca surat *al-Fātiḥat*, kemudian dilanjutkan dengan pembacaan deskripsi masalah (uraian persoalan) oleh seorang

---

dalam BM tidak hanya berfungsi sebagai pengatur jalannya sidang BM akan tetapi juga harus bisa memahami *ta'bīr* dalam bahasa Arab yang dikemukakan oleh para peserta.

[74] Perumus adalah seseorang atau tim yang bertugas merangkum berbagai jawaban dan argumentasi yang telah disampaikan dalam BM baik oleh peserta maupun *muṣaḥḥiḥ*. Perumus bertugas meredaksikan keputusan BM dalam redaksi yang sederhana sehingga dapat difahami oleh semua pihak. Perumus juga berkewajiban memilih argumentasi yang sangat relevan dari sekian *ta'bīr* yang dikemukakan peserta, sehingga dengan demikian tidak semua *ta'bīr* yang dipakai oleh peserta dipilih oleh perumus. Selain perumus masih terdapat notulis, yang bertugas menulis semua keputusan BM dan *ta'bīr* yang dipakai oleh para peserta dan *muṣaḥḥiḥ* untuk keperluan dokumentasi.

[75] *Muṣaḥḥiḥ* (pengarah) adalah orang diposisikan sebagai pihak yang mempunyai otoritas menilai benar-tidaknya hasil kajian dalam BM dan apakah dapat diputuskan status hukumnya atau ditangguhkan. *Muṣaḥḥiḥ* harus memiliki keilmuan yang mumpuni dan berada di atas rata-rata, yang biasanya diduduki oleh para kiai, para ustadh dan santri senior.

[76] Lajnah Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Periode 2012-2013, "Pedoman Kerja LBM P2L" dalam *Hasil* ……, 8-9 dan Khamim, "*Penggunaan Hadis* …..", 81-82.

moderator yang akan dibahas dalam bahts al-masa'il, meliputi gambaran suatu persoalan yang terjadi di tengah masyarakat, dan pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari persoalan tersebut terkait dengan status hukumnya dalam fikih.[77]

Setelah moderator membacakan deskripsi masalah, para peserta diberi kesempatan untuk mengutarakan jawaban masing-masing.[78] Perang argumentasipun mulai bisa dilihat pada sesi ini,

---

[77] Untuk memperkaya wawasan peserta BM tentang persoalan yang akan dibahas, panitia sengaja mendatangkan nara sumber yang berkompeten dari luar pesantren manakala persoalan yang akan dibahas merupakan persoalan yang lagi hangat di masyarakat dan masih "baru" bagi kalangan pesantren. Kehadiran para nara sumber dimaksudkan untuk membantu menjelaskan duduk perkara suatu masalah yang akan dikaji. Apabila para peserta merasa belum dapat memahami secara baik apa yang diutarakan nara sumber dari luar pesantren, moderator memberi kesempatan kepada para peserta untuk menanyakan hal-hal yang dirasa perlu kepada nara sumber. Apabila penjelasan dari nara sumber seputar persoalan yang dikaji dirasa cukup, moderator langsung memberi kesempatan kepada peserta untuk mengemukakan jawaban masing-masing terkait dengan persoalan.

[78] Bagaimana dengan pemilihan *dalīl* oleh para peserta BM.? Dalam hal ini, mereka secara langsung tidak menjadikan al-Qur`an dan hadis sebagai referensi utama, justru kitab-kitab fikih klasik yang selalu menjadi bahan rujukan. Kedua sumber pokok hukum Islam tersebut hanya akan dipakai, manakala sudah tidak dapat lagi menemukan *ta'bīr* dalam kitab-kitab fikih. Sejauh pengamatan penulis terhadap dokumen keputusan BM, al-Qur`an dan hadis dijadikan sebagai rujukan tidak secara langsung dalam banyak persoalan, karena melalui kutipan dari kitab tafsir dan *sharḥ al-ḥadīth*. Bahkan jika dalam suatu event BM ada salah seorang peserta yang mengutip ayat al-Qur`an atau hadis secara langsung sebagai bagian dari argumennya, justru mayoritas peserta memberikan respon yang kurang menyenangkan. Namun penggunaan kaidah ushul fikih banyak dipakai dalam BM, walaupun sesungguhnya para peserta sangat senang mengutip langsung dari *ta'bīr* yang ada. Seiring dengan perjalanan waktu, pengambilan rujukan dalam forum BM secara perlahan telah mengalami perubahan. Beberapa keputusan BM yang dihasilkan oleh Pesantren Lirboyo sebagian telah mengambil *ta'bīr* dari kitab-kitab tafsir dan kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*, seperti *Tafsīr al-Munīr*,

beragam *dalīl* yang diambil dari *ta'bīr-ta'bīr* dalam kitab kuning silih berganti bersautan terlontar dari mulut peserta. Suatu *ta'bīr* disanggah dengan *ta'bīr* yang lain, begitu seterusnya sampai moderator merasa perlu mendudukkan atau meluruskan *ta'bīr* yang dipakai oleh peserta jika telah melenceng dari konteksnya.[79]

Tafsīr Bayḍāwi, Tafsīr Jalālayn, Tafsīr Khāzin, Tafsīr al-Ṣāwi, *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*.

[79] Fenomena saling menyanggah di antara peserta BM sangat mungkin terjadi, mengingat bahwa para peserta ketika memastikan datang ke dalam forum BM, biasanya telah mempersiapkan beragam *dalīl* (argumentasi) yang diambil dari literatur fikih klasik. Sebagaimana diketahui bahwa panitia BM biasanya mengirimkan daftar masalah yang akan dibahas dalam BM lengkap dengan deskripsinya kepada calon peserta 1 sampai 2 minggu sebelum pelaksanaan BM. Inilah yang memungkinkan para peserta BM memiliki banyak kesempatan untuk menelaah kitab-kitab fikih. Semakin banyak literatur yang dibaca, semakin banyak pula pilihan *dalīl* yang bisa dipakai untuk menguatkan suatu pendapat. Konsekwensinya, masing-masing peserta berpotensi memiliki pilihan *dalīl* yang berbeda antara yang satu dengan yang lain. Layaknya sebuah perdebatan, secara manusiawi para peserta BM pun mempunyai keinginan untuk menunjukkan kepada peserta yang lain bahwa argumentasi merekalah yang lebih kuat dan lebih dekat dengan "kebenaran". Karenya, saling menyanggah dan mengkounter pendapat di antara peserta BM sangat sulit dihindari. Semakin tinggi frekwensi dan intensitas sanggahan antar peserta menunjukkan semakin tinggi pula tingkat kesulitan persoalan yang dikaji. Sebaliknya semakin mudah persoalan yang dikaji, maka intensitas sanggahan dari masing-masing peserta semakin kecil.

Proses BM seperti tergambar di atas menunjukkan tradisi ilmiah yang ketat di pesantren, terutama dalam hal pengambilan *ta'bīr* kitab. Santri tidak cukup hanya menerangkan substansi teks, tetapi juga dituntut harus mahir dalam pengutipan secara harfiah, lengkap dengan bab, pasal, dan halamannya. Lebih dari itu, santri harus juga mampu membaca *ta'bīr* dan pemaknaannya dengan menyebutkan imam mana yang dianut dalam memaknai sebuah teks. Dalam pengamatan peneliti, tidak jarang ketika seorang peserta keliru membacakan *ta'bīr* atau menaruh *shakl* dalam sebuah teks dianggap gugur seluruh argumennya. Praktek semacam ini terasa sangat berlebihan, mengingat bahwa sesungguhnya tidak ada korelasi yang

Kemudian, apabila perdebatan di antara peserta dianggap cukup, moderator memberikan kesempatan kepada *muṣaḥḥiḥ* (pengarah) untuk memberikan penilaian terhadap jawaban para peserta.[80] Apabila ada dari pihak peserta yang kurang sependapat dengan *muṣaḥḥiḥ*, moderator mempersilahkan mereka untuk mengutarakan argumentasi tandingan.[81] Selanjutnya, moderator mempersilahkan kepada *muṣaḥḥih* memberikan penjelasan tambahan atas komentar para peserta. Namun demikian, sepanjang pengamatan penulis, meskipun peserta telah mengutarakan argumentasinya, apa yang mereka sampaikan tidak banyak mempengaruhi pendapat *muṣaḥḥiḥ*.[82]

Jika para peserta merasa, bahwa penjelasan *muṣaḥḥiḥ* bisa diterima, moderator meminta kepada *muṣaḥḥiḥ* untuk

---

signifikan antara kesalahan membaca dengan substansi teks. Kalau kesalahan yang demikian bisa merusak seluruh argumen, maka para peserta BM akan terjebak kepada aspek tekstual kitab yang berlebihan dan pada saat yang sama akan mengabaikan pesan yang terkandung dalam teks itu sendiri.

Gambaran di atas juga menunjukkan bahwa dalam ranah keilmuan, perbedaan pendapat di kalangan pesantren adalah hal yang sangat wajar. Hal ini setidaknya menjadi bukti bahwa pola berfikir santri tidak selalu linier dengan kiai atau ustadhnya. Memang tidak bisa dipungkiri bahwa konsep *sami'nā wa aṭa'nā* di kalangan pesantren *salaf* masih ada, namun yang demikian lebih banyak dalam hal-hal yang berkaitan dengan moralitas.

[80] Walaupun penilaian *muṣaḥḥiḥ* tidak selalu harus diterima oleh peserta, meskipun dari sisi kapabilitas keilmuan para *muṣaḥḥiḥ* berada di atas "rata-rata" peserta.

[81] Dengan caranya yang santun para santri tidak segan-segan menyampaikan keberatan atas pendapat *muṣaḥḥiḥ*.

[82] Sebenarnya kalau pihak *muṣaḥḥih* benar-benar mampu memposisikan sebagai pengarah dan tidak selalu memaksakan pendapatnya, maka BM di pesantren bisa menjadi ajang pendewasaan diri yang baik bagi para santri. Sebab perilaku saling menghargai dan tidak otoriter akan menjadi bekal berharga bagi para santri di dalam menyikapi berbagai problem keagamaan yang akan dihadapi kelak sekeluar dari pondok pesantren.

memberikan kesimpulan hukum dari persoalan yang dikaji dan selanjutnya mengakhiri pembahasan tersebut dengan membaca surat *al-Fātiḥah* sebagai penanda bahwa kajian suatu persoalan telah selesai, dan kesimpulan tersebut secara otomatis menjadi keputusan BM.[83]

Sebagai contoh dari hasil bahts al-masa'il ini adalah keputusan bahts al-masa'il LBMPP. Lirboyo tahun 2007-2010, meliputi masalah *'ubūdiyyat*, *mu'āmalat,* makanan dan kewanitaan, *jināyah, siyāsah* dan *masā'il shattā.*[84] Kecuali itu, ada buku "Dalil-Dalil Akidah dan Amaliyah Nahdliyyah", yang disusun oleh Tim Kodifikasi LBM-PPL Tahun 2010.[85]

---

[83] Mekanisme seperti ini dipakai untuk mengkaji persoalan-persoalan yang lain sebagaimana telah diagendakan dalam BM. Sekedar diketahui bahwa dalam suatu event BM, persoalan yang dikaji biasanya tidak hanya satu tetapi bisa tiga, empat, lima atau bahkan bisa lebih dari itu.

[84] M. Thohir Muslim (Editor), *Maslakul Muridin fi Nata'ijil Mubahitsin, Hasil Keputusan* Bahtsul Masa-il *LBM PP. Lirboyo 2007-2010* (Kediri: Lajnah Bahtsul Masa-il Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien, 2010).

[85] Tim Kodifikasi LBM-PPL, "Muqaddimah" dalam Tim Kodifikasi LBM-PPL, *Dalil-Dalil …*, ix-x. Buku ini berisi kumpulan ayat-ayat dan hadis-hadis dasar hukum sebagian akidah, amaliah dan ritual-ritual keagamaan kaum *Nahḍiyyīn* yang kerap dituduh sebagai perbuatan *bid'ah* dan *shirk*. Penulisan buku ini didasari atas keprihatinan terhadap tuduhan itu, sekaligus untuk meneguhkan keyakinan kebenaran kaum *Nahḍiyyīn* dalam menjalankan amaliah dan ritualitas keagamaannya, meliputi seputar salat yang memuat 17 masalah, seputar kelahiran yang berisi 5 masalah, seputar kematian yang berisi 21 masalah, seputar tradisi yang berisi 9 masalah.

Uraian persoalan seperti itu sebagaimana terdapat juga dalam buku "Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah" yang merupakan karya alumni Madrasah Hidayatul Mubtadi-en Lirboyo tahun 2010. Ahmad Muntaha (et.al), *Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah* (Kediri: Pustaka Gerbang Lama, 2010). Buku ini membicarakan dua persoalan besar. Pertama, seputar tradisi di kalangan Nahdlatul ulama' dan pesantren yang sering dituduhkan sebagai perbuatan bid'ah, seperti tahlilan, ziarah kubur, *mawlūd*-an, tarekat, *tawassul*, *tabarruk*, *manāqib*-an, *ijāzat*-an, tarawih, gelar "*sayyidinā*" bagi Nabi

Terkait dengan pelaksanaan bahts al-masa'il *Kubrā*, LBMP2L sebagai penanggung jawab bahts al-masa'il tingkat ini melakukan kerja sama dengan pihak-pihak di luar pesantren, seperti NU Cabang Kediri, Perguruan Tinggi se Kota Kediri, dan pesantren-pesantren se Kota dan Karesidenan Kediri. Seringkali, jika pesantren merasa perlu penjelasan lebih dalam terhadap permasalahan yang disodorkan, pesantren mengundang pihak-pihak yang berkopenten untuk menjelaskan duduk persoalannya. Harapannya adalah para *mubāḥithīn* dapat memahami dengan baik hakekat permasalahan yang sedang dikaji, dan pada gilirannya mereka tidak akan salah dalam mengambil keputusan.

LBMP2L tidak segan-segan mendatangkan beberapa pihak yang berkopenten di bidangnya sebagai nara sumber; seperti dokter, praktisi hukum, ekonom dan lainnya untuk menyampaikan sejumlah informasi mengenai persoalan yang sedang dikaji. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya menutupi kekurangan pada diri *mubāḥithīn* dalam hal pengetahuan umum. Keterlibatan para ilmuan dan praktisi yang berkopenten di bidangnya diharapkan dapat memperjelas duduk persoalan suatu masalah, yang pada gilirannya keputusan-keputusan yang diambil nantinya benar-benar bisa dipertanggung jawabkan secara ilmiah.[86]

Muhammad saw., *ta'ziyah* dan *tirakat*. Kedua, seputar konsep agama dan realitas budaya, seperti adat kehamilan dan kelahiran, adat pernikahan, kematian dan lintas adat. Sebuah perbedaan antara buku ini dengan buku "*Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah*" adalah, buku ini tidak hanya mengemukakan ayat-ayat dan hadis-hadis lengakap dengan status *sanad*-nya sebagai dasar akidah dan amaliah warga Nahdlatul 'Ulama, tetapi juga menyampaikan berbagai pendapat ulama tentang suatu budaya sekaligus memberikan rekomendasi realistis sebagai sebuah penyikapan ketika suatu budaya diperselisihkan.

[86] Khamim, "*Penggunaan Hadis …..*", 83-84.

Sebagai hasil dari musyawarah level ini adalah kontroversi putusan MK tentang anak di luar nikah sebagai salah satu keputusan bahts al-masa'il Kubra IV LBMP2L tanggal 9-10 Mei 2012.[87] Kegelisahan LBMP2L bermula dari keputusan Mahkamah Konstitusi (MK), bahwa Pasal 43 ayat (1) UU. Nomor I Tahun 1974 tentang perkawinan yang menyatakan : "anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya" tidak memiliki kekuatan hukum mengikat sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya. Karenanya, ayat tersebut harus dibaca, "anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya".

Terhadap putusan MK itu, Majelis Ulama Inodnesia (MUI) mengecam, karena MK dinilai telah mencabik-cabik ajaran Islam dan membuka pintu bagi perzinaan. Sampai-sampai *Rais Am* PBNU KH. MA. Sahal Mahfudh menginstruksikan kepada panitia Munas Alim Ulama NU 2012 untuk mengkaji kembali batas ketaatan warga kepada pemerintah terkait keputusan MK mengenai status hukum anak di luar nikah yang sah yang dinilai bertentangan dengan syariat Islam. Ketua MK, Mahfud MD menilai MUI tidak faham konsep hukum, karena telah

[87] Dokumen Keputusan Bahtsul Masa-il Kubro IV LBMP2L Komisi A tahun 2012 dan http://lbm.lirboyo.net/kontroversi-putusan-mk-tentang-anak-di-luar-nikah/ (14 Mei 2012).

mengatakan, bahwa putusan tersebut menghalalkan perzinahan. Justru menurut MK, vonis itu mengancam orang agar tidak berbuat zina dan agar mau bertanggung jawab pada anaknya. Ia juga menyatakan, MUI sendiri menyamakan hubungan keperdataan dengan hubungan nasab.

Putusan MK hanya mengakui anak hasil perkawinan sah secara agama. Di luar itu, secara hukum anak tidak ada nasab dari bapaknya dan hanya perdata saja. Ia menggambarkan, misal ada anak terlahir dari hasil perzinahan dan bapaknya tidak bertanggung jawab, maka anak ini bisa menuntut bapaknya secara perdata. Ia menyatakan, pihaknya tidak secara spesifik menyebut sahnya perkawinan seseorang, tapi bahwa orang yang kawin sah secara agama atau kawin *sirri* harus dinyatakan mempunyai hubungan perdata dan hak-hak keperdataan yang bisa dituntut seorang anak dari ayahnya yang tidak mau mengakui. Termasuk dalam hal ini adalah kawin kontrak yang dilakukan secara sah tidak serta merta selesai. Pokoknya kalau ada anak, maka sang ayah harus bertanggung jawab. Wakil Menteri Agama, Nazarudin Umar, mengaku siap menjalankan putusan MK. Menurutnya, implementasi putusan MK tersebut adalah anak yang tidak mempunyai akta kelahiran (lengkap dengan nama ayah dan ibu) karena orang tuanya tidak memiliki akta nikah, maka sekarang hal itu bisa berubah.

Terhadap persoalan itu, LBMP2L memberikan jawaban, bahwa keputusan MK tidak sesuai dengan rumusan fiqh. Dalam memutuskan persoalan ini, LBMP2L menggunakan beberapa referensi, yaitu *Bujayrimī ʻAlā al-Khaṭīb*[88] juz 4 halaman 167, *Al-*

[88] Nama lengkap kitab itu adalah *Ḥāshiyat al-Bujayrimī ʻalā al-Khaṭīb* karya Syaykh Sulayman ibn Muhammad al-Bujayrimi (-1221 H), merupakan komentar dari kitab *Al-Iqnāʻ fī Ḥilli Alfāẓ Abī Shujāʻ* karya al-Sharbayni al-Khatib yang terdiri dari 4 jilid. "Fikih, Kitab" dalam Abdul Azis Dahlan

Wasīṭ[89] Juz 5 halaman103, dan *Mughnī al-Muḥtāj*[90] juz 4 halaman103.

2. Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se Eks Kawedanan Pare

a. Waktu dan Tempat Pelaksanaan Bahts al-Masa'il

Terlebih dahulu perlu diuraikan pelaksanaan program kegiatan FBMPP sejak periode kepengurusan 1421-1422 sampai periode kepengurusan 1433-1435.

1) Periode kepengurusan masa khidmah 1421-1422 :[91]

a) Bahts al-masa'il ke-1 di PP. Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri tanggal 13-14 Agustus 2001.
b) Bahts al-masa'il ke-2 di PP. Mahir Arriyadl Ringinagung tanggal 24-25 Juli 2002.
c) Bahts al-masa'il ke-3 di PP. Darul Fatihin Badas Pare tanggal 4-5 Oktober 2002.

(et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam* jilid 2, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 352.

[89] Kitab ini merupakan ringkasan Imam al-Ghazali dari kitabnya sendiri *al-Basīṭ*, sebagai kitab generasi keempat dalam jajaran kitab fikih rujukan madhhab Shafi'i, setelah *Al-Umm* karya Imam Shafi'i, *Mukhtaṣar al-Muzānī* yang merupakan ringkasan dari kitab *Al-Umm* karya Ismail ibn Yahya al-Muzānī dan *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyah al-Madhhab* karya Al-Juwayni. Kitab *Al-Wasīṭ* ini kemudian diringkas lagi oleh al-Ghazali dengan nama *Al-Wajīz* dalam dua jilid. Ibid., 2 : 350.

[90] Kitab *Mughnī al-Muḥtāj* merupakan karangan al-Khatib al-Sharbayni yang memberi komentar terhadap kitab *Minhāj al-Ṭālibīn* karya Imam al-Nawawi yang merupakan ringkasan dari kitab *al-Muḥarrar fī al-Furū' al-Shāfi'iyyah* karangan Imam al-Rafi'i. Sementara Imam al-Ramli menulis kitab *Nihāyat al-Muḥtāj* untuk memberi komentar terhadap kitab *Minhāj al-Ṭālibīn* juga. Ibid., 2, : 351.

[91] "Tempat Pelaksanaan dan Hasil Bahts al-Masa'il FBMPP Pare Masa Khidmah 2001-2012 M./ 1421-1433 H." dalam Ahmad Shodiq Ihsan et.al., *Sanatir Pare Kumpulan Jawaban Problematika Kekinian* (Kediri: FBMPP-Pare, 2012), 293-296.

2) Periode kepengurusan masa khidmah 1423-1425:[92]

a) Bahts al-masa'il ke-4 di PP. Sirojul Ulum Semanding Pare tanggal 25-26 April 2003.
b) Bahts al-masa'il ke-5 di PP. Ma'haduttholabah Kebondalem Kandangan tanggal 26-27 April 2003.
c) Bahts al-masa'il ke-6 di PP. Darus Salam Sumbersari Kepung tanggal 20-21 Februari 2004.
d) Bahts al-masa'il ke-7 di PP. Roudlotul Ulum Kencong Pare tanggal 26-27 Juni 2004.
e) Bahts al-masa'il ke-8 di PP. Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri tanggal 4-5 April 2005.

3) Periode kepengurusan masa khidmah 1426-1428:[93]

a) Bahts al-masa'il ke-9 di PP. Mahir Arriyadl Ringinagung tanggal 10-11 Februari 2006.
b) Bahts al-masa'il ke-10 di PP. Ma'haduttholabah Kebondalem Pare tanggal 21-22 Juli 2006.
c) Bahts al-masa'il ke-11 di PP. Sirojul Ulum Semanding Pare tanggal 16-17 Februari 2007.
d) Bahts al-masa'il ke-12 di PP. Mahir Arriyadl Ringinagung Kepung tanggal 13-14 Juli 2007.
e) Bahts al-masa'il ke-13 di PP. Darussalam Sumbersari tanggal 8-9 Februari 2008.
f) Bahts al-masa'il ke-14 di PP. Fathul Ulum Kwagean Krenceng Kepung tanggal 7-8 Juni 2008.

4) Periode kepengurusan masa khidmah 1429-1430:[94]

a) Bahts al-masa'il ke-15 di PP. Hidayatus Sholihin Jatirejo Kandangan tanggal 30-31 Januari 2009.

---

[92] Ibid.
[93] Ibid.
[94] Ibid.

b) Bahts al-masa'il ke-16 di PP. Raudlotul Ulum Kencong Kepung tanggal 1-2 Juni 2009.
c) Bahts al-masa'il ke-17 di PP. Al-Miftah Biro Puncu tanggal 15-16 Januari 2010.
d) Bahts al-masa'il ke-18 di PP. Ma'haduttolabah Kebondalem Kandangan tanggal 21-22 Mei 2010.

5) Periode kepengurusan masa khidmah 1431-1433:[95]

a) Bahts al-masa'il, meliputi :
   (1) bahts al-masa'il ke-19 di PP. Miftahul Ulum Jombangan Tertek Pare tanggal 7-8 Januari 2011,
   (2) bahts al-masa'il di ke-20 di PP. Miftahul Ulum Sumbergayam tanggal 25-26 Mei 2011,
   (3) bahts al-masa'il ke-21 di PP. Mahir ar-Riyadl Ringinagung tanggal 16-17 Januari 2012,
   (4) dan bahts al-masa'il ke-22 di PP. Darussalam Sumbersari tanggal 28-29 April 2012.[96]
b) Pembukuan hasil bahts al-masa'il ini adalah buku "Solusi Masa'il Fiqhiyyah : *Majmu̅'at Muqarrara̅t Bahth al-Masa̅'il li Nadwah Bahth al-Masa̅'il li al-Ma'a̅hid al-Isla̅miyyah bi Fa̅re Mundhu Sanah* 2001-2009".[97]

---

[95] LPJ Pengurus FBMPP PARE masa khidmah 2009-2012, 8.

[96] Kalender Kerja dan Kegiatan tahun 1430-1431/2009-2010, tahun 1430-1431, 1431-1432/2010-2011, dan 2011-2012.

[97] Buku ini merupakan karya pengurus FBMPP periode 2007-2009. Buku ini diharapkan menjadi petunjuk pelaksanaan ibadah yang harus bersumber dari al-Kitab dan al-Sunnah sebagaimana telah dihasilkan oleh para *muba̅hithi̅n* yang kemudian berhasil dikodifikasikan ini. Demikian, sebagaimana kata sambutan KH. Ahmad Zainuri ibn Faqih, KH. Abdul Hannan Ma'shum, dan KH. Abdul Aziz Manshur. Buku ini berisi 59 jawaban persoalan sejak dari hasil bahts al-masa'il FBMPP I hingga XVI. Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, *Solusi Masa'il Fiqhiyyah : Majmu̅'at Muqarrara̅t Bahth al-Masa̅'il li Nadwah Bahth al-Masa̅'il li al-Ma'a̅hid al-*

c) Seminar bedah pemikiran isi "*Buku Putih Kyai NU*" yang kemudian menjadi buku "*Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kyai NU*" di Jombangan Tertek Pare tanggal 22 Mei 2011.[98]
d) Seminar metode bahts al-masa'il dan moderator, seperti seminar di PP. Mahir ar-Riyadl Ringinagung, tanggal 16 April 2010.
e) Memperbanyak buku hasil bahts al-masa'il.
f) Membuat buku LKS aswaja untuk siswa-siswi MI, MTs dan MA kerja sama dengan Aswaja Center MWC NU Kepung Kediri.[99]
g) Pembukuan hasil bahts al-masa'il jilid kedua menjadi buku "Sanatir Pare : Kumpulan Jawaban Problematika Kekinian".[100]

Islāmiyyah bi Fāre Mundhu Sanah 2001-2009" (Kediri: FBMPP Se Eks Kawedanan Pare, 2009).

[98] Tujuan dari seminar ini adalah mengcounter sekaligus memberikan jawaban atas pernyataan yang mengarah tuduhan *shirk* terhadap amaliyah warga *Nahḍiyyah*, membentengi akidah dan faham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, memupuk dan memberikan pengarahan kepada para santri tentang betapa pentingnya memahami dan membentengi akidah dan faham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* da merapatkan barisan terlebih generasi muda NU agar lebih solid dalam membendung faham sesat yang berada di luar *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. LPJ. Pengurus FBMPP masa khidmah 2009-2012, 21.

[99] LKS aswaja masih terbatas pada mata pelajaran akidah akhlak dan fiqih mulai tingkat dasar (Madrasah Ibtidaiyah), tingkat menengah (Madrasah Tsanawiyah) hingga tingkat atas (Madrasah aliyah). KH. Abu Musa Asy'ari dan Ahmad Asy'ari, Ketua Aswaja Center MWC NU Kepung, *wawancara*, Kediri, 21 September 2014.

[100] Buku ini merupakan karya pengurus FBMPP periode 2010-2012, yang berisi Keputusan Bahts al-masa'il FBMPP sejak tahun 2001-2012, sehingga buku ini memuat kembali Keputusan Bahts al-masa'il sebelum tahun 2010, tetapi tampaknya disajikan dengan sistematika yang tidak sama dengan sistematika buku sebelumnya. Buku ini menyajikan jawaban terhadap berbagai problematika yang terjadi di masyarakat, baik akidah maupun

h) Pembuatan buku "Meluruskan Kesalahan Buku Putih *Kyai* NU"[101] sebagai sanggahan terhadap "*Buku Putih Kyai NU*" karya Afrokhi Abdul Ghani.[102]

6) Periode kepengurusan masa khidmah 1433-1435:[103]

a) Bahts al-masa'il, meliputi :

(1) bahts al-masa'il ke 23 di PP. Manba'ul Huda Slatri Kasembon Malang tanggal 2 Januari 2013.

(2) bahts al-masa'il ke 24 di PP. Tahfidzil Qur'an Sirojul Ulum Semanding Tertek Pare Kediri tanggal 13-14 Desember 2013.

(3) dan bahts al-masa'il ke 25 di PP. Fathul Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri tanggal 25-26 April 2014.

---

muamalah. Jawaban dimaksud diambilkan dari berbagai kitab-kitab karya ulama *salaf al-ṣālih* yang bermuara dari al-kitab dan al-sunnah. Buku ini berisi 9 bagian jawaban persoalan; yaitu akidah 5 persoalan, *najāsat* 1 persoalan, bersuci 5 persoalan, salat 9 persoalan, zakat 8 persoalan, pernikahan 5 persoalan, kematian 6 persoalan, transaksi 13 persoalan, kenegaraan 9 persoalan dan problematika baru 26 persoalan. Ahmad Shodiq Ihsan, et.al, *Sanatir Pare : Kumpulan Jawaban Problematika Kekinian* (Kediri: FBMPP Se Eks Kawedanan Pare, 2012).

[101] Buku itu merupakan hasil kajian dari FBMPP terhadap "Buku Putih Kyai NU" Karya K. Afrokhi Abdul Ghoni yang telah meresahkan warga *Nahḍiyyīn*, karena isinya mengarah pada tuduhan *shirk*, kufur dan bid'ah terhadap amaliah warga NU. Kehadiran buku ini dimaksudkan untuk memberikan jawaban terhadap pernyataan-pernyataan Afrokhi yang penuh dengan dusta. Kajian pada buku itu dilengkapi dengan dasar-dasar al-Qur'an dan hadis. Buku ini membahas 5 persoalan pokok "Buku Putih Kyai NU", yaitu tauhid, ibadah dan bid'ah, *tawassul* dan *tabarruk*, ziarah kubur serta *Mujtahid* dan *Muqallid*. Tim FBMPP, *Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kyai NU* (Surabaya: Bina Aswaja, 2011).

[102] Buku ini merupakan babak lanjutan dari "Mantan Kyai NU Menggugat Sholawat dan Dzikir Syirik" karya H. Mahrus Ali, yang merujuk pada pembahasan tentang tauhid, ibadah dan bid'ah, *tawasul* serta *tabaruk*.

[103] Laporan Kegiatan Pengurus FBMPP masa khidmah 2013-2015.

b) Kegiatan ekstrakurikuler selain bahts al-masa'il, yaitu dialog terbuka FBMPP dengan pengurus Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Kabupaten Kediri kerja sama dengan Aswaja NU Center Kec. Kepung dengan tema "Membangun Kepribadian Muslim Yang Tangguh Berlandaskan Akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah" pada tanggal 9 Juni 2013 di Balai Desa Keling Kepung Kediri.

Latar belakang kegiatan ini adalah pernyataan HTI, bahwa orang yang meninggal tanpa pernah membaiat seorang khalifah, maka matinya adalah mati jahiliyah. Juga pernyataan mereka, bahwa seorang hamba adalah pencipta perbuatan *ikhtiyārī* (perbuatan yang dilakukan atas dasar kemauannya). Menurut mereka yang diciptakan Allah hanya perbuatan manusia yang bersifat *iḍṭirārī* (perbuatan yang di luar inisiatifnya, seperti detak jantung, takut, menggigil karena kedinginan dan lain-lain). Berdasarkan latar belakang itu, FBMPP memandang pernyataan HTI tersebut telah keluar dari pemahaman *naṣ* al-Qur'an, hadis dan kesepakatan para ulama'.

Dialog ini diikuti oleh pesantren anggota FBMPP, pengurus PCNU Kab. Kediri, pengurus MWC NU se Kab. Kediri, pengurus Anshor Cabang Kediri, IPNU dan IPPNU Kediri, perwakilan sekolah MI/MTs/MA/ Perguruan Tinggi wilayah Kediri dan segenap tokoh masyarakat, Radar Kediri, Tabloit Media Ummat dan Dhoho TV Kediri.

b. Sistem Pelaksanaan Pelaksanaan Bahts al-Masa'il

Sedang sistem pelaksanaan bahts al-masa'il FBMPP, sejak periode kepengurusan 1421-1422 sampai periode 1433-1435,

berdasarkan sumber-sumber yang penulis dapatkan[104] adalah sebagai berikut :

1) Sebelum Pelaksanaan Bahts al-Masa'il :

a) Pengurus FBMPP mengedarkan surat permohonan *as'ilat* (persoalan) pada pondok-pondok anggota FBMPP.

b) Setelah *as'ilat* terkumpul, lalu pengurus[105] melakukan *sortir* terhadap *as'ilat-as'ilat* yang lebih *wāqi'iyyat* (kekinian) dan belum pernah dibahas pada forum bahts al-masa'il. Karenanya, pengurus menangguhkan pembahasan terhadap *as'ilat* yang rawan diskrimasi terhadap golongan, *as'ilat* terkait dengan karya seseorang yang meresahkan masyarakat atau *as'ilat* tentang kritik terhadap fikiran seorang tokoh, seperti Wahbah al-Zuhayli tentang persoalan hak cipta (*ḥuqūq al-ṭab'*).

c) Setelah melakukan *sortir as'ilat*, lalu pengurus mengedarkan undangan bahts al-masa'il[106] pada pondok-pondok anggota FBMPP dan pondok-pondok undangan.

---

[104] LPJ Pengurus FBMPP masa khidmah 2009-2012, *observasi* pada bahts al-masa'il FBMPP ke 25 di PP. Fathul Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri tanggal 25-26 April 2014, dan Indix Muhtar, Ketua Umum Pengurus FBMPP. masa khidmah 2013, *wawancara*, Kediri, 15 Oktober 2014.

[105] Dalam Pedoman Kerja Pengurus FBMPP masa khidmah 2009-2013 disebutkan, pengurus yang dimaksud adalah Seksi Redaksi soal, karena di antara tugasnya adalah menerima, menyeleksi dan meredaksi soal-soal yang masuk atau keluar, menentukan masalah-masalah yang akan dibahas dalam majelis bahts al-masa'il dan menggali soal-soal bahts al-masa'il dari berbagai sumber. LPJ Pengurus FBMPP masa khidmah 2009-2012, 16.

[106] Dalam Pedoman Kerja juga disebutkan, bahwa di antara tugas Seksi Humas adalah menyampaikan undangan kepada *mashāyikh*, dewan penasehat, dewan pembina, anggota FBMPP dan pesantren di luar Pare. Ibid.

d) Kemudian pengurus menerima *'ibarat* dari kitab-kitab ulama' *salaf* sebagai bahan jawaban *as'ilat* dari masing-masing pondok anggota FBMPP.[107]

2) Ketika Pelaksanaan Bahts al-Masa'il :

a) Terlebih dahulu dilakukan pembukaan bahts al-masa'il secara umum oleh Ketua Pembina FBMPP, biasanya dari *mashāyikh* yang paling *sepuh*, sekaligus bahts al-masa'il dikelompokkan menjadi beberapa komisi (*jalsat*).

b) Lalu moderator memulai bahts al-masa'il dengan membaca *basmalat* pada masing-masing *jalsat* yang dilanjutkan dengan membacakan tata tertib bahts al-masa'il.

c) Moderator membacakan *as'ilat*.

d) Moderator memberi kesempatan tanya jawa sekitar isi atau maksud *as'ilat*.

e) Moderator menyilahkan pengirim *as'ilat* untuk menjelaskan isi atau maksud *as'ilat* sehingga mencapai kesefahaman pada semua peserta bahts al-masa'il.

f) Moderator memberi kesempatan kepada semua peserta untuk memberikan jawaban plus argumen terhadap *as'ilat* yang dibahas.

g) Moderator memberi kesempatan kepada semua peserta untuk beradu dalam mengkritisi jawaban dan argumen terhadap *as'ilat* yang dibahas.

h) Setelah jawaban dan argumen *as'ilat* yang dibahas dirasa telah mengkerucut, moderator menyerahkan pada perumus[108] untuk merumuskan jawaban.

[107] Dalam hal ini, pengurus yang bertugas adalah Seksi Perumusan 'Ibarat, yang secara khusus bertugas menyiapkan *'ibārat-'ibārat* yang dibutuhkan bersama delegasi yang bertugas. Ibid., 17.

i) Atau jawaban dan argumen dikembalikan kepada peserta untuk dibahas lagi (dan ini sering terjadi) dengan tetap melibatkan peran langsung dari perumus hingga jawaban mengkerucut dan dapat diterima semua peserta.
j) Setelah perumus menghasilkan jawaban yang mengkerucut, lalu moderator menyerahkan rumusan jawaban pada *muṣaḥḥiḥ* untuk memberikan pertimbangan (biasanya mengukur dengan *maṣlaḥat* dan kondisi riel di masyarakat) terhadap rumusan jawaban dalam rangka mencari solusi.
k) Pada akhirnya, moderator menutup kegiatan baht al-masa'il dengan bersama-sama membaca surat *al-fātiḥat*.

3) Setelah Pelaksanaan Bahts al-Masa'il :

a) Pengurus membacakan hasil jawaban semua *as'ilat* masing-masing *jalsat* tanpa ada pembahasan lagi.
b) Ketua Pembina FBMPP, menutup bahts al-masa'il secara simbolis, sekaligus memberikan sambutan dan pengarahan.

[108] Yang tidak terlepas dari tugas Seksi Katib bahts al-masa'il, yaitu menulis *'ibārat* dari peserta, kemudian menyerahkan pada perumus untuk di*taṣḥīḥ*. Ibid., 16.

BAB III KAJIAN DAN PENGGUNAAN HADIS DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM PADA LEMBAGA BAHTS AL-MASA'IL PESANTREN SALAF DI KEDIRI

Bab ini mendeskripsikan kajian hadis dan penggunaannya dalam kegiatan baths al-masa'il pada Lembaga Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren Lirboyo (LBMP2L) Kediri dan Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) se eks. Kawedanan Pare Kediri.

A. Pembelajaran dan Kajian Hadis Di Pesantren Salaf Kediri

1. Pesantren Lirboyo Tempat LBMP2L

Di Pondok Pesantren Lirboyo Kota Kediri, pada kegiatan madrasah terdapat mata pelajaran hadis pada semua tingkat.[1] Pada tingkat Ibtida'iyah kelas 6 dan Tsanawiyah kelas 1 diajarkan kitab *bulūgh al-marām*,[2] pada kelas 2-3 diajarkan kitab

---

[1] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo Sejarah, Peristiwa, Fenomena dan Legenda*. (Kediri: BPK P2L, 2010), 272-276. Sampai dengan tahun 2012, berdasarkan hasil sidang panitia kecil (HSPK) Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Tahun Pelajaran 2012/2013, kurikulum seperti di atas masih tetap sama. *HSPK* Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Tahun Pelajaran 2011/2012, 31-39.

[2] Sebuah kitab hadis *aḥkām* dengan nama lengkap *Bulūgh al-Marām al-Jāmi' Min Adillat al-Aḥkām* karya al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī yang menghimpun hadis-hadis hukum dan bersumber dari kitab-kitab hadis pokok.

Kajian tentang kitab ini, secara khusus telah dilakukan oleh, misalnya A. Nasich Hidayatullah sebagai laporan akhir studi magisternya dengan judul "Ibn Ḥajar al-'Asqalāni dan Peranannya dalam Pengembangan Hadis". Pada

laporan studi itu, di antaranya, dijelaskan, bahwa persentase hadis yang dihimpun didominasi oleh hadis-hadis *ṣaḥīḥ*. Beberapa hadis *ḍa'īf* yang dimasukkan sesungguhnya bukan merupakan sesuatu yang mengurangi nilai utama kitab ini, bahkan justru menjadi nilai plus yang dapat ditampilkan oleh al-'Asqalani, karena hadis yang bernilai *ḍa'īf* itu sekedar menjadi pelengkap dan penunjang dari hadis pokok yang ditampilkan dan hadis-hadis yang bernilai *ḍa'īf* itu tidaklah semata-mata *ḍa'īf* karena tidak dinilai sama oleh seluruh imam hadis sebagai hadis *ḍa'īf*, karena ada yang menilainya sebagai hadis *ḥasan*, bahkan ada yang menilainya sebagai hadis *ṣaḥīḥ*. Al-'Asqalānī juga terlihat bijaksana dalam memberikan komentar terhadap hadis-hadis yang dinilai *ḍa'īf*, dengan menunjukkan kekurangan hadis yang bersangkutan dari sisi *matn* dan *sanad*. Dalam menghimpun hadis-hadis dalam kitab *bulūgh al-marām*, Al-'Asqalānī telah melakukan seleksi secara ketat dan hadis-hadis yang disusun telah dirujukkan kepada sumber aslinya, sehingga hadis-hadis yang ditampilkan dapat dipertanggung jawabkan keabsahannya. A. Nasich Hidayatullah, "Ibnu Hajar al-'Asqalani dan Peranannya dalam Pengembangan Hadis" dalam *Antologi Kajian Islam* Vol. 11, ed. Muktafi Sahal, et al. (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel), 45-46.

Hasil kajian A. Nasich Hidayatullah itu, sesuai dengan pernyataan Al-'Asqalānī sendiri, sebagaimana dalam *muqaddimat* kitab *bulūgh al-marām*. Ia menyatakan, kitab *bulūgh al-marām* merupakan ringkasan hadis-hadis tentang *dalīl-dalīl* hukum shar' (*uṣūl al-adillah al-ḥadīthiyyah li al-aḥkām al-shar'iyyah*) yang telah diseleksi dengan bagus, dilengkapi penjelasan tentang *mukharrij* setiap hadis yang dikemukakan dari tujuh imam ahli hadis. Karenanya dalam menjelaskan *mukharrij* setiap hadis itu, ia menggunakan istilah-istilah tertentu, yaitu *Rawāhu al-sab'ah*, *al-sittah, al-khamsah, al-arba'ah*, *al-thalāthah*, dan *muttafaq 'Alayh*. Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī, "Khuṭbat al-Kitāb" dalam *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 13.

Secara rinci, penjelasan tentang karakteristik kitab *bulūgh al-marām* diuraikan oleh Muhammad Hamid al-Faqī, ketua *jamā'ah anṣār al-sunnah al-muḥammadiyyah*. Ia mengatakan, bahwa Ibn Hajar Al-'Asqalānī hidup pada masa ketika orang tidak berkeinginan untuk menguasai hadis-hadis yang panjang (*al-muṭawwalāt*). Mungkin waktu itu termasuk pada periode *sharḥ* dan *mukhtaṣar*, bukan lagi periode *matn* dalam tradisi intelektual. Karenanya, Al-'Asqalānī hanya menghimpun hadis-hadis hukum dengan melakukan seleksi secara ketat dan menunjukkan aspek ringkasnya,

riyāḍ al-ṣāliḥīn,[3] dan pada tingkat Aliyah, sejak kelas 1 sampai kelas 3, diajarkan kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr.*[4] Jadi kitab *bulūgh al-*

(mungkin maksudnya, menyebutkan hadis tanpa dilengkapi dengan *sanad*), menjelaskan nilai hadis; apakah *ṣaḥīḥ* atau *ḍa'īf*, menunjukkan para *mukharrij* hadis dari kitab-kitab sumber pokok, meneliti *sanad-sanad* hadis atau kebanyakan *sanad*nya, menjelaskan tambahan (*ziyādat*) di luar enam kitab hadis, memprioritaskan hadis-hadis yang lebih *ṣaḥīḥ* dalam setiap bab, dan tidak menampilkan kritik ahli *al-jarḥ wa al-ta'dīl* terkait dengan kualitas seorang periwayat kecuali pada tingkat kecacatan yang sangat. Muhammad Hamid al-Faqi, "Muqaddimat" dalam Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī, *Bulūgh al-Marām* ….., 5.

Kitab *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* banyak ditulis kitab *sharḥ*nya, selain juga diterjemahkan teks aslinya. Di antara kitab-kitab *sharḥ*nya adalah *Al-Badr al-Tamām*; karya al-Qāḍī Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn ibn Muhammad ibn Sa'id ibn Isa al-Lā'i, yang dikenal dengan al-Maghrabi, salah seorang qāḍi di Ṣan'ā' (-1119 H); *subul al-salām*, karya Muhammad ibn Ismail al-Amīr al-Yamānī al-Ṣan'āni (-1107 H), yang merupakan ringkasan dari kitab *al-Badr al-Tamām* di atas; *Fatḥ al-'Allām*, karya Shaykh Abu al-Khayr Nur al-Ḥasan Khan ibn al-Nawwāb Ṣadiq ibn Ḥasan ibn Ali Khan al-Husayni al-Bukhārī al-Qanūji, yang merupakan ringkasan dari kitab *subul al-salām* di atas; *Misk al-Khitām*, karya Abū al-Ṭayyib Ṣadiq Ḥasan Khan, yang ditulis dengan bahasa persia; *Sharḥ al-Sayyid Muhammad* ibn *Yusuf al-Ahdal; Sharḥ al-'Allāmah al-Mawlūdi Ahmad Ḥasan al-Dihlawi*, yang diambil dari kitab *Fatḥ al-Bāri* dan kitab-kitab *sharḥ* enam kitab hadis, *nayl al-awṭār*, *Mukhtaṣar Sunan Abū Dāwud* karya al-Mundhirī, dan *Talkhīṣ al-Khabīr* karya Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī sendiri; *Sharḥ Shaykh Muhammad 'Ābid ibn Ahmad ibn Ali ibn Ya'qub al-Ansari al-Ḥanafi* (-1257 H); *Sharḥ al-'Allāmah al-Azhari al-Shaykh Muhammad Ali Ahmadin*; dan *Ibānat al-Aḥkām Sharḥ bulūgh al-marām*, karya 'Alawi 'Abbās al-Māliki dan Ḥasan Sulayman al-Nūrī.

Kitab *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* menghimpun 1597 hadis hukum menurut naskah cetakan Dar al-Fikr Beirut tahun 1995. Hadis sebanyak itu tersebar dalam 16 pokok bahasan (*kitāb*), yaitu tentang *ṭahārat*, salat, jenazah, zakat, puasa, haji, jual beli, nikah, *jināyāt*, macam hukuman (*ḥudūd*), jihad, makanan (*aṭ'imat*), sumpah dan nadhar, putusan peradilan (*al-qaḍā'*), pemerdekaan budak (*al-'itq*), dan *al-jāmi'*.

[3] Sebuah kitab dengan nama lengkap *riyāḍ al-ṣāliḥīn Min Kalām sayyid al-Mursalīn* karya Yahya ibn Sharaf al-Nawawi yang menghimpun hadis-hadis *ṣaḥīḥ* yang ringkas tentang jalan menuju akhirat; meliputi adab-adab secara

marām dipelajari selama 3 tahun, pada tingkat Ibtida'iyyah dan Tsanawiyah, bahkan menjadi salah satu rujukan bahts al-masa'il, kitab *riyāḍ al-ṣāliḥīn* dipelajari selama 2 tahun, pada tingkat Tsanawiyah, walaupun tidak menjadi salah satu rujukan bahts

---

batin dan lahir, hadis tentang *al-targhīb wa al-tarhīb* dan macam adab orang-orang yang menempuh jalan akhirat (*al-sālikīn*) yang bersumber dari kitab-kitab hadis populer. Pada setiap bab, didahului dengan ayat-ayat al-Qur'an yang kemudian dijelaskan secara singkat terkait dengan bahasan hadis. Yahya ibn Sharaf Al-Nawawi, "Muqaddimah" dalam *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn Min Kalām sayyid al-Mursalīn* (Surabaya: Dar al-'Ilm, T.th.), 4-5. Dalam salah satu naskah *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* terbitan *Dār al-Āfāq al-'Arabiyyah* yang dilengkapi dengan *Takhrīj al-Ḥadīth* oleh 'Abd al-Rahman al-Hashimi dari Fakultas Uṣūl al-Dīn Universitas Al-Azhar Mesir, sekaligus sebagai *Muḥaqqiq*nya, bahwa kitab *riyāḍ al-ṣāliḥīn* memuat 372 bab dengan 1905 hadis. Yahya ibn Sharaf Al-Nawawi, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (Kairo: *Dār al-Āfāq al-'Arabiyyah*, 2004). Di antara kitab *sharḥ*nya adalah *Dalīl al-Fāliḥīn li Ṭuruq Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* karya Muhammad Ibn 'Alān al-Ṣadīqī (996-1057 H).

[4] Kitab dengan nama lengkapnya adalah *Al-Jāmi' al-Ṣaghīr min Ḥadīth al-Bashīr al-Nadhīr* karya Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abu Bakar al-Suyuti (-911 H), merupakan salah satu kitab bantu untuk melakukan *takhrīj al-ḥadīth* yang disusun berdasarkan urutan huruf *hijā'iyah*. Ia berhasil menghimpun sekitar 10.000 hadis dalam kitab ini atau 10.031 hadis jika berdasarkan naskah kitab yang telah dicetak dan hadis-hadisnya memakai nomor urut, dari kitabnya *jam' al-jawāwi'*, dan disusun berdasarkan huruf *hijā'iyah* dengan memperhatikan lafal pertama hadis, kemudian lafal setalahnya, agar memudahkan seseorang untuk mempergunakannya sehingga dapat menjelaskan hadis dalam waktu yang singkat. Kecuali itu, beliau hanya menghimpun hadis-hadis yang pendek, tidak banyak memasukkan hadis-hadis hukum, dan menurutnya, tidak terdapat hadis palsu atau bohong, tetapi beliau memasukkan hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, dan *ḍa'if*. Penelitian al-Suyuti terhadap nilai hadis-hadis dalam kitabnya ini tergolong penilaian orang yang gampang (*mutasāhil*). Karena itu, al-Munawi dalam kitab *fayḍ al-qadīr sharḥ al-jāmi' al-ṣaghīr* menguatkan cara penilaian al-Suyuti pada sebagian hadis dengan menjelaskan pendapat yang diikuti al-Suyuti. Mahmud al-Tahhan, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānid* (Riyāḍ: Maktabat al-Ma'ārif, 1991), 67-69.

al-masa'il, dan kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* dipelajari selama 3 tahun pada tingkat aliyah.

Dalam mempelajari kitab-kitab klasik (*kitab kuning*), khususnya hadis, sebagaimana sering terjadi pada sistem pengajian, baik *kilatan* maupun bukan *kilatan*, sebagaimana juga pada sistem madrasah diniyah,[5] biasanya para santri hanya memberi arti dengan *makna gandul*[6] pada setiap kata yang belum dimengerti artinya dan mencatat beberapa keterangan atau penjelasan tambahan sebagai pendapat pribadi *qārī'* atau guru, baik terkait dengan maksud teks maupun bacaannya, yang mereka letakkan di bagian tepi halaman kitab. Secara umum, mempelajari kitab-kitab *kuning* di pesantren dimaksudkan untuk memperbanyak literatur dan mendapatkan barakah dari kiai.

Pengajaran kitab-kitab hadis di Pesantren Lirboyo, pada sistem madrasahnya, misalnya kitab *bulūgh al-marām* sebagaimana pada kurikulum pendidikannya hanya ditentukan batasan-batasan materi ajarnya. Kelas 6 Ibtidaiyah mulai awal kitab sampai *bāb al-bay'*, dan kelas I Tsanawiyah mulai *bāb al-bay'* sampai *khatm*. Kecuali batasan materi, terdapat ketentuan, para pengajar dilarang memberikan *dilālat* yang keluar dari empat madhhab fiqh.[7] Pengajaran kitab *riyāḍ al-ṣāliḥīn* pada kelas II

---

[5] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* ….., 272-276,.

[6] Karena arti setiap kata ditulis dengan tulisan arab *pegon* secara miring di bawah setiap kata.

[7] Kholil, Sekretaris umum MHM, *wawancara*, Kediri, 13 April 2012. *Dilālat* atau mungkin yang lebih pas adalah *dilālat al-alfāẓ* adalah penunjukan suatu lafal kepada makna atau pengertian yang dimaksud. Dalam Ilmu Usul Fiqih, penunjukan makna atau pengertian itu bisa melalui *'ibārat al-naṣṣ, ishārat al-naṣṣ, dilālatal-naṣṣ* dan *iqtiḍā' al-naṣṣ*. Kaitannya dengan mengkaji hadis, tentu akan membantu bagaimana mendapatkan makna kata atau pengertian suatu kalimat dengan benar. 'Ali ibn Muḥammad al-Jurjānī, *kitāb al-Ta'rīfāt bāb al-dāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 104; dan "Dilālat Alfāẓ" dalam Abdul Azis Dahlan (et.al).

Tsanawiyah mulai awal kitab sampai *kitāb al-faḍā'il*, dan kelas III Tsanawiyah mulai *kitāb al-faḍā'il* sampai *khatm*. Sedang Pengajaran kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* [8] pada kelas I Aliyah mulai awal kitab sampai *bāb al-jīm*, kelas II Aliyah mulai *bāb al-jīm* sampai *bāb al-kāf*, dan kelas III Aliyah mulai *bāb al-kāf* sampai *khatm*.

Secara umum, pengajaran *kitab kuning* di Pondok Pesantren Lirboyo dilakukan melalui dua tahap.[9] Pertama, penyebutan arti tiap kata dengan menggunakan metode *utawi iku*,[10] dilengkapi

---

Ensiklopedi Hukum Islam jilid 1, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 269.

[8] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* ….., 272-276; yang diperkuat dengan keterangan Kholil, Sekretaris umum MHM, *wawancara*, 13 April 2012, dan hasil sidang panitia kecil (HSPK) Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Tahun Pelajaran 2011/2012. *HSPK* …. Tahun Pelajaran 2011/2012, 31-39.

[9] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo* ….., 234-235.

[10] Istilah "*utawi iku*" merupakan representasi dari belajar kaedah bahasa Arab dalam Ilmu *Naḥw* di kalangan pesantren salaf, dalam hal ini kedudukan kata dalam sebuah kalimat. Istilah "*utawi*" (bahasa Jawa kuno) yang berarti "adapun" dalam bahasa Indonesia, berkedudukan sebagai subyek dari sebuah kalimat. Sedang Istilah "*iku*" (bahasa Jawa kuno) yang berarti "adalah" dalam bahasa Indonesia, berkedudukan sebagai prediket dari sebuah kalimat. Berdasarkan uraian itu, metode "*utawi iku*" merupakan metode belajar bahasa Arab dengan menguasai cara baca setiap kata dengan benar sesuai kedudukan masing-masing kata untuk didapatkan pemahaman isi bacaan kitab kuning dengan baik dan benar. Terkait dengan kesimpulan itu, dalam pembelajaran bahasa Arab di Indonesia terdapat beberapa kategori. Di antaranya adalah pembelajaran bahasa Arab yang berkaitan erat dengan pemahaman dan pendalaman ajaran agama Islam. Pembelajaran bahasa ini dilaksanakan di pondok pesantren salaf dengan menggunakan metode gramatika terjemah (*ṭarīqat al-qawā'id wa al-tarjamah*). Pembelajaran bahasa Arab ini hanya menghasilkan kemampuan membaca reseptif terbatas, yaitu kemampuan membaca kitab-kitab tertentu dan penguasaan kaidah-kaidah bahasa Arab. Nazri Syakur, *Revolusi Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab dari Pendekatan Komunikatif ke Komunikatif Kambiumi*

dengan penjelasan jabatan tiap kata untuk membantu pengertian yang benar berdasarkan ilmu *naḥw* dan *ṣarf*, kemudian penjelasan dan ulasan terkait dengan kandungannya, baik pengertian yang terdapat di dalam teks (*manṭūqat*) maupun di balik teks (*mafhūmat*).[11] Tahap pertama itu, akan memudahkan santri dalam menangkap kandungan kitab. Bahkan menurut salah satu sumber,[12] pendalaman materi hadis di luar kelas sebenarnya lebih dari yang disebutkan dalam kurikulum madrasah, karena ketika para siswa melakukan belajar bersama mereka telah menggunakan mulai dari kitab *ibānat al-aḥkām* dan *subul al-salām* untuk mendalami kitab *bulūgh al-marām*; kitab *fayḍ al-qadīr* [13] untuk mendalami kitab *al-jāmi' al-*

(Yogyakarta: Pedagogia, 2010), 53-55. Metode *ṭarīqat al-qawā'id wa al-tarjamah* ini sering dijuluki dengan metode tradisional, namun ada dua aspek penting dalam metode ini, yaitu kemampuan menguasai kaidah tata bahasa dan kemampuan menerjemahkan. Dua kemampuan ini adalah modal dasar untuk mentransfer ide ke dalam tulisan dalam bahasa asing, dan modal dasar untuk memahami ide atau pikiran yang dikandung tulisan dalam bahasa asing yang dipelajari melalui membaca pemahaman. Acep Hermawan, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011), 170-171.

[11] *Manṭūqāt* atau yang dalam Ilmu Usul Fiqh diistilahkan dengan *manṭūq* adalah suatu makna yang dipahami langsung dari yang tersurat dari suatu lafal, karena berdasarkan yang diucapkan, sedang *mafhūmāt* atau yang diistilahkan dengan *mafhūm* adalah suatu makna yang dipahami di luar ruang lingkup yang tersurat dari suatu lafal, karena bukan berdasarkan yang diucapkan. Kaitannya dengan mempelajari isi kitab kuning tentu akan didapatkan suatu pengertian yang tidak saja secara tekstual tetapi juga bisa secara kontekstual karena tidak saja bergantung pada lafal. 'Abd. Al-Hamid al-Hakim, *Al-Sullam* (Jakarta: Maktabat Sa'diyyah Putra, T.th.), 29, "Mafhum" dalam Abdul Azis Dahlan.. (et.al), *Ensiklopedi ….* jilid 3, 1034; dan "Mantuk", Ibid., jilid 4, 1104.

[12] Kholil, Sekretaris umum MHM, *wawancara*, Kediri, 13 April 2012.

[13] Kitab dengan nama lengkap *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr min Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr*, adalah karya al-'Allamah 'Abd al-Ra'uf

ṣaghīr dan kitab *dalīl al-falīḥīn*[14] untuk mendalami kitab *riyāḍ al-ṣalīḥīn*.

Tahap kedua, penjabaran tuntas terhadap isi kalimat secara analitis, dari yang bersifat *manṭūqāt* sampai yang bersifat *mafhūmāt*, bahkan sering terjadi respon dengan memberikan alasan-alasan yang memperkuat ungkapan itu sendiri atau kadang-kadang menentang sekaligus meluruskan yang dipandang tidak benar atau tidak tepat sebagaimana lazimnya dilakukan oleh para pengarang kitab *sharḥ* dan *ḥāshiyat*. Dari cara itu, seringkali digunakan kitab *ibānat al-aḥkām*[15] atau kitab *subul al-salām*[16] bahkan kitab *nayl al-awṭār* dalam kegiatan bahts al-masa'il.

Muhammad ibn Ali ibn Zayn al-'Abidin al-Haddadi al-Minawi al-Faqih al-Shafi'i (924 – 1031 H) yang diterbitkan oleh Dar al-Fikr Beirut tahun 1996 dengan cetakan pertama sebanyak 6 jilid.

[14] Kitab dengan nama lengkap *Dalīl al-Fālīḥīn li Ṭuruq Riyāḍ al-Ṣālīḥīn*, adalah karya Muhammad ibn 'Alān al-Ṣadīqī al-Shāfi'ī al-Ash'arī al-Makkī (w. 1057 H) yang diterbitkan oleh Dar al-Fikr Beirut dan dicetak menjadi 4 jilid.

[15] *Ibānat al- Aḥkām Sharḥ Bulūgh al-Marām*, karya 'Alawi 'Abbās al-Māliki dan Ḥasan Sulayman al-Nūrī.

[16] Kitab ini merupakan karya Muhammad ibn Ismail Ibn Ṣalāḥ Ibn Muhammad al-Ḥasani al-Kaḥlānī al-Ṣan'āni, al-Amīr al-Yamanī (1099-1182 H.). Menurut pernyataan pengarangnya, kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *al-Badr al-Tamām*, dengan hanya menguraikan kata dan menjelaskan maknanya, tidak menyebutkan banyak pendapat dan perbedaan pendapat kecuali jika terkait dengan *dalīl*, dan memberi penjelasan yang tidak panjang lebar. Muhammad ibn Ismā'il al-Amīr al-Yamāni al-Ṣan'ānī, "Muqaddimat al-Muṣannif" dalam *Subul al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 3. Kitab *Al-Badr al-Tamām* adalah karya al-Qāḍī Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn ibn Muhammad ibn Sa'id ibn Isa al-Lā'i, yang dikenal dengan al-Magrabi, salah seorang qāḍi di Ṣan'ā' (-1119 H). Menurut pernyataan *muḥaqqiq* kitab ini, Muhammad Shakhūd Khirfān, bahwa sesuai dengan nama kitabnya, yaitu *Al-Badr al-Tamām* (bulan purnama yang sempurna : Indonesia), karena redaksinya menggunakan

Dengan dua tahap itu, banyak santri yang secara aplikatif lebih dapat memahami kaedah-kaedah ilmu *naḥw* dan *ṣarf* dibanding dengan sistem pengajaran kitab melalui metode penerjemahan secara bebas. Lebih dari itu, para santri dapat menumbuhkan *dhawq 'arabī*[17] yang sangat mempengaruhi

---

bahasa yang tinggi dan tekanan makna yang dalam sehingga hanya dapat dimengerti oleh kalangan tertentu (*al-afāḍil* dan *al-'ālimūn*), maka Muhammad ibn Isma'il al-Amīr, salah seorang *qaḍi* Ṣan'a' dan murid al-Magrabī, meringkasnya menjadi kitab *subul al-salām* dengan mendasarkan nama pada kata *subul al-salām* sebagaimana pada Qs. Al-Ma'idah 16, walaupun kemudian banyak dikenal kitab *mukhtaṣar*nya, yaitu *subul al-salām* dari pada kitab aslinya, *Al-Badr al-Tamām*. *Muḥaqqiq* itu juga mengatakan, ketika menjelaskan biografi al-Maghrabī, bahwa kitab *Al-Badr al-Tamām* merupakan salah satu *sharḥ* kitab *bulūgh al-marām* yang lengkap. Beberapa alasan yang membuktikan adalah, karena isinya diambil dari kitab *Talkhīṣ al-Khabīr* karya Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī ketika menjelaskan *sanad* dan *matn* hadis; jika hadis bersumber dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, maka *sharḥ* diambilkan dari kitab *Fatḥ al-Bārī*; jika bersumber dari *Ṣaḥīḥ Muslim*, maka *sharḥ* diambilkan dari kitab *Sharḥ al-Nawāwī* dan terkadang diambilkan dari kitab-kitab *sharḥ* Ibn Ruslan, yaitu *Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl*, *Sharḥ Sunan Abī Dāwud* dan lainnya, walaupun al-Maghrabi umumnya tidak mencantumkan para penulis dari kutipan-kutipan itu; mengutip perbedaan pendapat dari kitab *al-Baḥr al-Zukhār*, sebuah kitab fikih *muqārin* karya Ahmad ibn Yahya al-Murtaḍa dan terkadang dari kitab *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* karya Ibn Rushd. Muhammad Shakhūd Khirfān "Muqaddimat" dalam Ḥusayn Muhammad al-Magrabī, *Al-Badr al-Tamām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* juz 1 (Ṣan'ā': Dār al-Wafā', 2005), 8 dan 13-14. Kemudian kitab *subul al-salām* itu diringkas lagi dengan judul *Fatḥ al-'Allām* oleh Shaykh Abū al-Khayr Nur al-Ḥasan Khān ibn al-Nawwāb Ṣadiq ibn Ḥasan ibn Ali Khan al-Husayni al-Bukhārī al-Qanūji.

[17] *Dhwq 'arabī* adalah tabi'at atau pembawaan orang Arab. Maksudnya, layaknya orang Arab tentu sangat menguasai terhadap bahasa Arab dengan berbagai seginya. Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, T.th.), 491. Kaitannya dengan mempelajari kitab kuning, tentu sangat membantu dalam memahami isi kitab.

terhadap pemahaman nilai sastra yang terkandung dalam al-Qur'an dan juga hadis.

Di samping itu, di Madrasah Hidayatul Mubtadi'in diterapkan metode pengajaran yang bervariasi, seperti ceramah, latihan, demontrasi (praktek), tanya jawab dan penugasan untuk menerangkan kembali materi pelajaran yang telah dipelajari, seperti pada mata pelajaran fiqih, bahkan dalam satu mata pelajaran digunakan dua metode yang saling melengkapi. Namun pelajaran *naḥw* dan *ṣarf* lebih banyak menggunakan metode hafalan, pemahaman, cara menulis kata yang benar dan praktek membaca teks kitab serta menguraikan susunan kata (*tarkīb al-kalimāt*) pada semua konteks kalimat (*siyāq al-kalām*).

Tahapan dan metode pengajaran itu dilaksanakan melalui langkah-langkah mengajar di kelas sebagai berikut:

1. Terlebih dahulu, guru menyuruh siswa untuk menghafalkan materi pelajaran yang telah diajarkan, bagi pelajaran yang harus dihafalkan,
2. Atau guru menyuruh siswa membaca dan menjelaskan materi yang telah diajarkan,
3. Kemudian guru membaca dengan memberikan arti tiap kata dan menjelaskan isinya (*murād*) pada materi berikutnya,
4. Lalu guru memberikan kesimpulan dari isi bacaan.[18]

Metode pengajaran kitab seperti itu terjadi pada sistem madrasah. Sementara pada sistem pengajian, terdapat metode *sorogan, bandongan* atau *weton*.[19] Pada metode *sorogan,* seorang

---

[18] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo*...., 266-268.

[19] Ibid., 236-237. Dalam sistem *sorogan* yang bersifat individual ini, komentar-komentar dari guru dicatat oleh santri di bawah baris teks-teks kitab atau di bagian tepi tiap halaman kitab yang disebut dengan istilah "*sah-sahan*". Sistem *bandongan* yang seringkali disebut dengan sistem *weton* itu bersifat kelompok yang terdiri dari banyak santri. Namun jika kelompok

santri membaca kitabnya di depan seorang guru atau kiai,[20] dan guru mendengar serta memberi petunjuk kemudian memberi koreksi terhadap bacaan santri jika terjadi kesalahan, ditambah dengan memberi keterangan yang dianggap penting atau memang perlu diketahui. Sedang metode *bandongan* atau *weton* merupakan kebalikan dari metode *sorogan*, karena santri hanya mendengar dan mencatat bacaan seorang guru atau kiai termasuk keterangan-keterangan terkait dengan isi bacaan. Jangkauan metode ini lebih umum dibanding metode *sorogan*, karena bisa diikuti oleh semua tingkatan santri, selain juga para kiai mempunyai sambungan langsung (sistem *sanad*) dan berturut-turut dengan guru-gurunya sampai dengan *mu'allif*.[21] Dengan metode pengajian seperti itu banyak santri yang dapat menguasai kandungan kitab, selain juga menumbuhkan sikap kritis terhadap pembacaan teks kitab sebagaimana terjadi pada pelaksanaan bahts al-masa'il, bahkan santri berkesimpulan "belum begitu mendalam keilmuan seorang santri" jika cara baca teks kitab masih salah.

---

bandongan ini jumlahnya tidak begitu banyak, disebut "*halaqah*" (lingkaran santri) yang belajar di bawah bimbingan seorang guru. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 28-31. Dalam sebuah sumber disebutkan, dalam sistem *bandongan* kiai membacakan suatu kitab secara *harfiah* dengan simbol-simbol bahasa jawa tentang kedudukan kata perkata yang telah baku dipakai, seperti *utawi, iku, apane, ing ndalem, ing yentho,* dll. Kemudian setelah itu kiai melanjutkan dengan menjelaskan maksud yang terkandung dalam kitab tersebut. Achmad Patoni, *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik* (Yogyakarta: Pustaka Grafis, 2007), 117-118; Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), 69; dan Sa'id Aqiel Siradj, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 265-266.

[20] Jika dicermati, ternyata metode ini termasuk kategori *al-qirā'at* dalam meriwayatkan hadis.

[21] Cara ini seperti halnya sistem *sanad* dalam periwayatan hadis.

Berdasarkan kurikulum pelajaran hadis dan metode mempelajari *kitab kuning* di Pondok Pesantren Lirboyo di atas, bisa diketahui bahwa metode pengajaran kitab-kitab hadis di Pondok Pesantren Lirboyo tidak jauh beda dengan penerapan metode pengajaran kitab-kitab selain hadis pada umumnya. Maksudnya, materi hadis dibacakan oleh guru atau kiai dengan memberikan arti setiap kata dan menjelaskan isi (*murād*) hadis, kemudian memberikan kesimpulan. Sementara santri mendengar dan mencatat bacaan seorang guru atau kiai termasuk keterangan-keterangan terkait dengan isi hadis.[22]

Namun secara khusus dalam mengajarkan kitab *bulūgh al-marām* pada sistem madrasah, guru tidak boleh memberikan *dilālat* isi hadis yang tidak sesuai dengan empat madhhab fiqih, seperti madhhab *shī'ah zaydiyyah*, misalnya melalui kitab *nayl al-awṭār*[23] karya Imam al-Shawkānī (w 1225 H). Berdasarkan hasil

---

[22] Metode pengajaran kitab-kitab hadis itu adalah hasil observasi peneliti pada tanggal 24 Oktober 2011 jam 21.30 di kelas-kelas MHM yang mempelajari hadis. Metode pengajaran kitab hadis di pesantren itu sebagaimana penerapan dari sistem *talaqqī*, karena terjadi pertemuan secara langsung antara guru yang sedang membacakan, menjelaskan dan mengulas isi sebuah kitab dengan murid yang sedang mengikuti pembacaan, penjelasan dan ulasan guru terhadap isi sebuah kitab. Dalam *'Ulūm al-Ḥadīth* terdapat salah satu cabang keilmuan, yaitu *'Ilm Taḥammul al-Ḥadīth wa Adā'uh*, yaitu cara penerimaan hadis dari seorang guru dan periwayatan hadis pada murid. Di antara bentuk periwayatan hadis yang senada dengan metode *talaqqī* di atas adalah *al-Samā'* (seorang murid mendengar langsung bacaan guru melalui hafalan atau pembacaan kitabnya) dan *al-Qirā'at* (seorang murid menyodorkan teks hadis di hadapan guru baik dari hafalannya maupun dari kitab). HM. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis (Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 56-76 dan Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*…, 233-250.

[23] Kitab *nayl al-awṭār* ditulis al-Shawkani sebagai penjelas (*sharḥ*) dari kitab hadis hukum *al-Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* karya Abu al-Barakat 'Abd al-Salam Ibn Taymiyyah (w. 652 H). Dalam kitab itu,

wawancara penulis kepada beberapa nara sumber mantan aktifis bahts al-masa'il Pesantren Lirboyo, bahwa aturan itu dimak-

---

al-Shawkani melakukan *Istinbāṭ Aḥkām al-Fiqh* dari hadis, menjelaskan *dalālat* hadis terhadap hukum, mengemukakan pandangan madhhab-madhhab hukum Islam yang diikuti para ulama, para sahabat dan para *tabi'in*; para ulama yang setuju terhadap kehujjahan sebuah hadis dan yang menentangnya, alasan masing-masing, dan pengambilan pendapat yang kuat (*tarjīḥ*) tanpa cenderung pada pandangan madhhab fiqih *Zaydiyyah* yang dianut al-Shawkani. Al-Shawkani, *Nayl al-Awṭār Sharḥ al-Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M), 474.

Menurut cacatan Ṣidqi al-'Aṭṭār, sebagaimana pernyataan Ibn Taymiyyah sendiri, bahwa kitab *al-Muntaqā al-Akhbār* merupakan kitab yang memuat hadis-hadis hukum yang berkualitas *ṣaḥīḥ* dan bersumber dari enam kitab hadis pokok dan *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Menurutnya, hadis-hadis yang bersumber darinya tidak perlu diteliti lagi kualitasnya dan karenanya hadis-hadis dalam kitab *nayl al-awṭār*, tidak perlu lagi disebutkan *sanad*nya. Walaupun demikian, al-Shawkani tetap melakukan *takhrīj al-ḥadīth*, menjelaskan *sanad* hadis dan perbedaan redaksi periwayatannya, mengemukakan pendapat tentang nilai hadis disertai sebab-sebabnya. Sehingga kitab ini merupakan kitab *sharḥ* hadis terbaik, karena, selain alasan-alasan itu, juga berhasil dilakukan penggalian kaedah-kaedah Ushul Fiqih sekaligus penerapan hukum-hukum fiqih. Sidqi Muhamamd Jamil al-'Aṭṭār, "Muqaddimat al-Nāshir" dalam al-Shawkani, *Nayl al-Awṭār* …. juz 1, 3-4.

Satria Effendi mengemukakan, bahwa pemikiran hukum al-Shawkani mendapat "pasaran" dalam perkembangan hukum Islam di dunia Islam umumnya dan di Indonesia khususnya. Satria Effendi, "Pengantar" dalam *Konsep Ijtihad Al-Syaukani* (Jakarta: Logos, 1999), xv-xvi). Dalam karyanya tentang Ushul fikih, *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, salah satu kitab Ushul Fiqih yang disusun tidak berdasarkan aliran *mutakallimīn* dan *fuqahā*, ia mengemukakan teori-teori Ushul fikih dan kemudian mengaplikasikannya dalam berbagai permasalahan parsial, dengan diiringi perbedaan pendapat ulama tanpa penekanan pada suatu madhhab, terutama Madhhab Zaydiyyah. Teori-teori Ushul fikihnya itu kemudian ia terapkan dalam kajian fikihnya ketika menjelaskan hadis-hadis *aḥkām* kitab *nayl al-awṭār* di atas. "Usul Fikih, Kitab", dalam Abdul Azis Dahlan et al., *Ensiklopedi* …. jilid 6, 1889-1890.

sudkan untuk tidak membingungkan pemahaman santri terhadap isi hadis hukum ketika pemahaman mereka terhadap fikih belum mapan. Berbeda dengan itu, ketika pemahaman santri sudah mapan maka tidak ada larangan jika diberikan *dilālat* isi hadis yang tidak sesuai dengan empat madhhab fiqih. Hal itu terbukti ketika para santri mengikuti bahts al-masa'il, mereka sudah menggunakan *dilālat* isi hadis yang tidak sesuai dengan empat madhhab fikih, karena mereka sudah menggunakan kitab-kitab fikih lintas empat madhhab.[24]

Metode pengajaran kitab-kitab seperti di atas akan mengarah pada pendekatan bahasa dalam memahami hadis. Menurut sebuah sumber,[25] dahulu Pesantren Lirboyo lebih dikenal dengan kajian ilmu bahasa (*naḥw-ṣarf*), namun belakangan lebih dikenal dengan kajian fiqih melalui bahts al-masa'il-nya. Kondisi seperti itu dibenarkan oleh salah satu pengurus harian Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien.[26] Data itu menunjukkan bahwa Pesantren Lirboyo cenderung pada pengajaran bahasa yang ditandai dengan pengajaran ilmu *naḥw* dan *ṣarf* (sebagai ilmu alat) untuk memahami teks-teks *kitab kuning*.

Bahkan jika memperhatikan ketentuan-ketentuan yang dihasilkan sidang panitia kecil (HSPK) MHM tahun 2011-

---

[24] Fauzi Hamzah, *wawancara*, Blitar, 12 Juni 2012, sebagaimana dibenarkan oleh Thohari Muslim, *wawancara*, Nganjuk, 15 Juni 2012 dan Anang Darunnajah, *wawancara*, Kediri, 17 Juni 2012.

[25] KH. An'im Falahuddin Mahrus, salah satu Penasehat Utama Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Tahun 2011-2012, *wawancara*, Kediri, 22 Oktober 2011.

[26] Misbahul Munir, Sekretaris Dua Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Tahun 2011-2012, *wawancara*, Kediri, 24 Oktober 2011 jam 19.00, yang kemudian peneliti melakukan observasi pada pembelajaran hadis, umumnya pelajaran agama pada jam 21.00 - 22.00.

2012,[27] banyak hal yang bisa menjadi acuan terkait dengan persoalan kecenderungan kajian bahasa di atas. Dalam hal pengajaran, seorang murid mempunyai kewajiban, diantaranya menghafal (*muḥāfaẓat*) *naẓm-naẓm* mata pelajaran secara bersama sebelum dimulai pelajaran hingga jam dimulai pelajaran.[28]

Dalam penataan kurikulum, proses pembelajaran pada tiap hari dibagi menjadi dua *ḥiṣṣat* (jam), yaitu *ḥiṣṣat ūlā* (jam pertama) dan *ḥiṣṣat thāniyah* (jam kedua). Penempatan mata pelajaran pada *ḥiṣṣat ūlā* menjadi prioritas dibanding *ḥiṣṣat thāniyah*, jumlah waktu pada *ḥiṣṣat ūlā* lebih banyak dibanding *ḥiṣṣat thāniyah*, pengajaran pada *ḥiṣṣat thāniyah ūlā* hanya dilakukan oleh *mustaḥiq*, sementara pada *ḥiṣṣat thāniyah* dilakukan oleh *munāwib*[29]di samping *mustaḥiq*. Pada tiap kelas, mata pelajaran *naḥw-ṣarf* selalu berada pada *ḥiṣṣat ulā* dengan jumlah waktu yang banyak, karena dalam 1 minggu dijadwalkan 2 kali pertemuan pada tingkat Ibtida'iyah, 3 kali pertemuan pada tingkat tsanawiyah dan *i'dādiyyah*, walaupun pada tingkat Aliyah hanya dijadwalkan 2 kali pertemuan untuk mata pelajaran Ilmu *Balāghah*. Berdasarkan data itu, dapat diketahui bahwa di

[27] *HSPK* MHM Tahun Pelajaran 2011/2012, 21 dan 26-39, juga Tahun Pelajaran 2012/2013.

[28] Bahkan *muḥāfaẓat* mata pelajaran *naḥw-ṣarf* dilakukan selama 3 hari dalam 1 minggu, di samping ada *lalaran*, tradisi kegiatan hafalan bersama 1 minggu 1 kali. Misbahul Munir, Sekretaris Dua Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Tahun 2011-2012, *wawancara*, Kediri, 24 Oktober 2011.

[29] *Mustaḥiq* dapat disinonimkan sebagai wali kelas, di samping sebagai guru mata pelajaran pokok, karena semua tugas-tugas akademik di kelas diselesaikan oleh *mustaḥiq*.Tugas-tugas itu adalah mengontrol presensi peserta didik di kelasnya, mengefektifkan musyawarah peserta didik yang dilaksanakan malam hari sebelum pelajaran disampaikan esok harinya, dan mengevaluasi mutu hasil belajar peserta didik. Sedangkan *munawwib* adalah guru mata pelajaran tertentu yang hanya bertugas mengajar tanpa ada tugas sebagai wali kelas.

Pesantren Lirboyo sampai hari ini, masih ada kecenderungan pada kajian bahasa Arab, terbukti dengan pemberian porsi yang cukup besar dalam pembelajaran *naḥw, ṣarf* dan *balāghat*, bahkan ada keharusan hafalan (*muḥāfaẓat*), khususnya mata pelajaran *naḥw-ṣarf* sebelum memulai pelajaran.

Dalam mengamalkan isi kitab-kitab selain hadis, para santri sangat antusias dan merasa tidak bermasalah. Namun dalam mengamalkan isi kitab-kitab hadis, mereka hanya menerapkan hadis pada amalan-amalan sunnah yang utama (*faḍā'il al-a'māl*), dan mereka tidak menerapkannya dalam tradisi keilmuan sehari-hari. Dalam tradisi keilmuan pesantren, *baḥth al-masā'il al-dīniyyah al-wāqi'iyyah*, mereka hanya mengambil *ta'bīr* (ungkapan)[30] dari kitab-kitab standar (*al-kutub al-mu'tabarah*)[31]

[30] Pengambilan *ta'bīr* itu biasanya diistilahkan dengan "bermadhhab secara *qawlī*".

[31] Secara etimologi, *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang layak dijadikan rujukan dalam memutuskan sesuatu. Sedangkan secara terminologis, menurut NU sebagaimana dalam keputusan muktamar ke-27, adalah kitab-kitab fikih *'alā al-Madhāhib al-Arba'ah* yang pada umumnya berupa kitab-kitab klasik (*al-kutub al-qadīmah*). Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU*, (Surabaya: PP.RMI dan Dinamika Press, 1997), 301 dan 364. Atau kitab-kitab yang para penulisnya mengikatkan diri pada salah satu madhhab empat. Dalam kenyataannya, khususnya dalam bidang hukum Islam, hampir semua kitab yang dijadikan rujukan itu para penulisnya lebih berkiblat pada Madhhab Shafi'i. Ahmad Mutahar, "Metode Penetapan Hukum Syuriah NU", *Akademika* 1 (Februari, 1997), 72.

Keputusan muktamar NU di atas, didasarkan pada kitab *Bughyat al-Mustarshidīn*, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ḥusayn ibn 'Umar (Bā'alawī), *Bughyat al-Mustarshidīn* (Surabaya: Shirkat Nur Asiya, tt.), 8, kitab *I'ānat al-Ṭālibīn,* juz I, Abū Bakr ibn Muḥammad Syaṭā al-Dimyāṭi, *Ḥāsyiyat I'ānat al-Ṭālibīn,* juz 1 (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 17 dan kitab *Majmū'at Sab'at Kutub Mufīdah,* bagian *al-Fawā'id al-Makkiyyah fī mā Yaḥtājuh Ṭalabat al-Syāfi'iyyah min al-Masā'il wa al-Ḍawābiṭ wa al-Qawā'id al-Kulliyyah,* 'Alawā b. Aḥmad al-Saqqāf, *Majmū'at Sab'at Kutub Mufīdah: al-Fawā'id al-Makkiyyah fī mā Yaḥtājuh Ṭalabat al-Syāfi'īyyah*

min al-Masā'il wa al-Ḍawābiṭ wa al-Qawā'id al-Kulliyyah (Semarang: Maktabat Usaha Keluarga, t.t.), 59.

Kitab-kitab rujukan yang terwadahi dalam *al-kutub al-mu'tabarah* bukan hanya kitab-kitab yang dapat dipertanggungjawabkan isinya secara ilmiah, tetapi para penulisnya juga harus diketahui identitas dan kualitas pribadinya serta kepada siapakah ia bermadhhab. Sehingga kitab-kitab, seperti *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sābiq, *Tafsīr al-Marāghī* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Rasyāid Riḍā, dikatagorikan sebagai "kitab yang tidak *mu`tabar*" (*al-kutub ghayr al-mu'tabarah*).

Istilah *al-kutub al-mu'tabarah* muncul dari tradisi NU dalam melihat setiap permasalahan dengan merujuk pada kitab-kitab standar (*al-kutub al-mu'tabarah*). Istilah itu dihadirkan bukan bermaksud menutup diri terhadap perkembangan, tetapi lebih diarahkan sebagai pengejawantahan upaya kehati-hatian dari para "sesepuh" atau ulama NU setelah melihat perkembangan intelektual, khususnya di kalangan generasi muda yang cenderung meninggalkan tradisi lama dan berusaha memasukkan tradisi-tradisi yang dianggap "baru" dan tidak sesuai dengan kultur NU. Ibn Taymiyah, ibn al-Qayyim al-Jawziyah, Muḥammad 'Abduh, dan Rasyīd Riḍā merupakan sumber utama untuk memformulasikan pemikiran keagamaan mereka. Thoha Hamim, "Ru`yah Dapat Dipertanggung jawabkan," Tulisan Kedua, *Aula,* 04, Tahun ke-20 (April, 1998), 72, sebagaimana ia kutip dari A. Halim Hasan, "Tafsir al-Manar dan Pengaruhnya 2," dalam *Pandji Masyarakat,* 15 (Februari, 1960).

Dalam tradisi NU, terdapat suatu keyakinan, bahwa *al-kutub al-mu'tabarah* merupakan hasil penelitian maksimal terhadap al-Qur'an dan hadis yang dilakukan oleh ulama yang *wara'* (selalu menjaga dari hal-hal yang *shubhat* karena khawatir terjerumus kedalam hal-hal yang diharamkan), 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *kitāb al-Ta'rīfāt* ……, 252, dan selalu menjaga *murūat* (senantiasa melahirkan dan melakukan perbuatan-perbuatan terpuji, di mata agama maupun manusia) (Ibid., 210) yang sangat kecil sekali kemungkinannya untuk berbuat kesalahan tanpa ada perasaan mengkultuskan (kultus individual). Dalam tradisi NU penghormatan umat terhadap *sesepuh* atau para kiainya tampak begitu besar. Gus Dur,"Dilemma Pendekatan Tarikh, Amar bin Yasir Ternyata Amirul Intel," *Aula,* no. 4, tahun XVIII (April, 1996), 24.) Jadi, sebenarnya dalam pelaksanaan bahts al-masa'il, forum tetap mengacu pada al-Qur'an dan hadis sebagai landasan utamanya, selain juga mengacu pada *ijmā'* dan *qiyās* (termasuk metode-

sebagai jawaban terhadap sebuah persoalan. Mereka tidak mencoba mempertemukan jawaban ulama sebagaimana dalam *ta'bīr* di atas dengan dasar al-Qur'an maupun hadis. Bahkan setelah mengikuti kajian kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr*, mereka tetap saja tidak bisa menggunakannya dan tidak mengetahuinya sebagai kitab kamus mencari hadis dan kualitasnya.[32] Ironisnya mereka tetap menganggapnya sebagai kitab sumber pokok hadis (*al-maṣādir al-aṣliyyah*).

Berdasarkan beberapa uraian di atas dapat diketahui, bahwa kajian hadis di Pesantren Lirboyo pada kegiatan madrasah adalah :

1. Tidak diajarkan kitab-kitab hadis pokok, karena hanya diajarkan kitab *bulūgh al-marām* pada tingkat ibtida'iyah dan tsanawiyah, kitab *riyāḍ al-ṣāliḥīn* pada tingkat tsanawiyah dan kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* pada tingkat aliyah.
2. Dalam mempelajari kitab-kitab hadis, sebagaimana juga pada kegiatan pengajian, para siswa hanya memberi arti setiap kata setelah dibacakan oleh seorang guru dan mencatat penjelasan tambahan guru terkait dengan cara baca maupun maksud teks, baik yang terdapat di dalam teks (*manṭūqat*) maupun di balik teks (*mafhūmat*).

---

metode *istinbāṭ* hukum lainnya). Sedangkan dalam landasan operasionalnya, forum langsung merujuk pada sumber-sumber dalam *al-kutub al-mu'tabarah* itu.

Muktamar Nasional Ulama di Bandar Lampung kembali meredefinisi terma *al-kutub al-mu'tabarah*, sebagai kitab-kitab mengenai ajaran Islam yang sesuai dengan akidah *Ahl al-Sunah wa al-Jamaah*. Dengan pemaknaan baru ini, maka yang menjadi cakupannya tidak hanya yang berhubungan dengan kajian hukum (fiqh). Teguh Prawiro "Al-Kutub Al-Mu'tabarah dan Problem Keagamaan" dalam http://centerissal.blogspot.com/2007/04/al-kutub-al-mutabarah-dan-problem. html (diakses tanggal 15 Desember 2012).

[32] Walaupun secara umum, para *munāwib* sebenarnya telah mengetahui bahwa kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* adalah kitab kamus mencari hadis.

3. Kurikulum yang diterapkan pada pembelajaran hadis di madrasah, masih sangat sederhana, karena hanya merupakan batasan-batasan materi ajar sebagaimana menjadi daftar isi kitab *bulūgh al-marām*, *riyāḍ al-ṣaliḥīn* dan *al-jāmi' al-ṣaghīr*. Hanya saja untuk pengajaran kitab *bulūgh al-marām*, terdapat ketentuan, para pengajar dilarang memberikan *dilālat* yang keluar dari empat madhhab fiqh.[33]

Sedang kajian hadis ketika belajar bersama di luar kelas adalah :

1. Pengulangan pemahaman materi hadis sebagaimana di kelas,
2. Pendalaman pemahaman materi hadis melalui kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*. Misalnya, kitab *ibānat al-aḥkām*, *subul al-salām* guna mendalami kitab *bulūgh al-marām*; kitab *dalīl al-fāliḥīn* guna mendalami kitab *riyāḍ al-ṣaliḥīn* dan kitab *fayḍ al-qadīr* guna mendalami kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr*.[34]

---

[33] Larangan itu dimaksudkan untuk tidak membingungkan pemahaman santri terhadap isi hadis hukum ketika pemahaman mereka terhadap fikih belum mapan. Berbeda jika pemahaman mereka sudah mapan, maka tidak ada larangan, terbukti ketika para santri mengikuti bahts al-masa'il, mereka sudah menggunakan *dilālat* isi hadis yang tidak sesuai dengan empat madhhab fikih karena mereka sudah menggunakan kitab-kitab fikih lintas madhhab.

[34] Memang menurut salah satu informan, pendalaman materi di luar kelas itu karena ada dorongan dari guru ketika di kelas. Ketika di kelas seorang guru menyinggung uraian sebuah hadis dengan merujuk pada salah satu kitab *sharḥ al-ḥadīth*. Hanya saja untuk kajian kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* yang sudah menggunakan kitab *Fayḍ al-Qadīr* masih dimaksudkan untuk menggali pemahaman bukan kualitas sebuah hadis. Setelah para santri mempelajari kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*, penulis meyakini, setidaknya mereka telah mengetahui bagaimana metode pemahaman sebuah hadis, baik yang sederhana maupun yang luas bahkan akan menjadi kilas balik terhadap larangan bagi para pengajar untuk memberikan *dilālat* yang keluar dari empat madhhab fiqh.

Uraian di atas menunjukkan, bahwa para santri tidak tertarik untuk menerapkan hadis secara langsung dalam penetapan hukum Islam dan tidak tertarik mengamalkannya kecuali untuk amalan-amalan sunnah yang utama (*faḍā'il al-a'māl*).

2. Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Salah Satu Tempat FBMPP

Pada Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri,[35] sejak awal berdirinya selalu ada pengajian kitab-kitab hadis, dalam sistem pengajian *kilatan*.[36] Pada tahun 2002 sampai dengan tahun 2012, kitab-kitab hadis dan *'ulūm al-ḥadīth* yang dipelajari di Pesantren ini dalam sistem pengajian

---

[35] Pesantren ini menjadi salah satu anggota Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se-Eks Kawedanan Pare, sebagai organisasi yang bergerak di bidang kajian Islam dan *masā'il dīniyyah wāqi'iyyah*. Forum itu diikuti oleh seluruh pondok pesantren di Eks Kawedanan Pare Kediri, walaupun sampai hari ini yang aktif hanya 3 pesantren, yaitu Pondok Pesantren Darus Salam Sumbersari Kencong Kepung Kediri, Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri, dan Pondok Pesantren Mahir ar-Riyadl Ringin Agung Pare Kediri. David Fuadi, Editor Buku "*Meluruskan Kesalahan Buku Putih* Kiai *NU*", *wawancara*, Kediri, 30 Januari 2012. Buku itu merupakan hasil kajian dari FBMPP terhadap "*Buku Putih* Kiai *NU*" Karya K. Afrokhi Abdul Ghoni. Kajian pada buku itu dilengkapi dengan dasar-dasar al-Qur'an dan hadis.

[36] Pengajian *kilatan* itu ada yang bersifat tahunan dan ada yang berkala pada bulan-bulan tertentu, seperti bulan Ramadlan dan *Dhū al-Ḥijjah*. Pengajian *kilatan* merupakan metode mempelajari kitab-kitab klasik secara cepat (kilat). Biasanya, oleh guru (*qāri'*) hanya dibacakan kata perkata lengkap dengan artinya dalam bahasa jawa tanpa ada penjelasan isi, sementara santri hanya mendengar dan menulis arti kata perkata pada bagian bawah setiap kata (*makna gandul*). Misalnya "*qāla : wus ngendika*", "*Muḥammadun : sopo Muhammad*" dan seterusnya. Sehingga tujuan utama pengajian ini hanya untuk memperbanyak penguasaan literatur dan *tabarrukan* (mencari barokah) dari *qāri'*. (Pengamalan penulis).

kilatan tahunan, adalah *sunan al-tirmidhī* dan *riyāḍ al-ṣāliḥīn* (2002), *sunan al-nasā'i* dan *al-jāmi' al-ṣaghīr* (2003), *sunan ibn mājah*, *tajrīd al-ṣarīḥ*,[37] dan *bulūgh al-marām* (2004), *sunan al-tirmidhī* dan *manhaj dhawī al-naẓar* [38] (2005), *sunan abī dāwud*

---

[37] Nama lengkap kitab ini adalah *al-tajrīd al-ṣarīḥ li aḥādīth al-jāmi' al-ṣaḥīḥ* (*mukhtaṣar al-zabīdī*), karya Imam Zayn al-dīn Abū al-'Abbās Ahmad ibn 'Abd al-Laṭīf ibn Abū Bakr al-Sharji Al-Zabidī al-Yamanī, seorang ahli hadis (*muḥaddith*) pada zamannya dan juga ahli fiqih, sastrawan dan penyair. Keunikan dan kehebatan kitab ini terletak pada metodologi pemilihan hadis-hadis yang teliti dan penyusunan tema-temanya yang jelas. Ini menunjukkan bahwa al-Zabidi betul-betul menguasai kitabnya Imam Bukhari. Dalam kitab ini ia menyaring semua hadis yang disebut berulang kali dan hanya mengambil hadis yang mempunyai *sanad muttaṣil*. Dalam mukadimahnya, al-Zabidi menyatakan, "aku ingin memilih dan menyunting hadis-hadis dalam kitab *ṣaḥīḥ al-bukhārī* tanpa adanya pengulangan. Al-Zabidi hanya menyebutkan hadis yang ber*sanad* (dalam kitab asal) dan bersambung, tidak menyebutkan hadis yang terputus (*maqṭū'*) atau *mu'allaq*. Begitu juga *athār* sahabat dan ulama setelah mereka tidak disebutkan, walaupun tetap mencantumkan nama sahabat pada setiap hadis agar diketahui siapakah yang meriwayatkannya.

[38] Salah satu Di antara 15 kitab karya Shaykh Mahfudz al-Tirmasi (w. 1919/1920 M) yang telah dicetak dan diterbitkan adalah *manhaj dhawī al-naẓar fi sharḥ alfiyyat 'ilm al-athar* dalam ilmu hadis. Kitab ini merupakan *sharḥ* kitab *naẓam* yang ditulis oleh Jalal al-Din al-Suyuṭi yang berjudul *alfiyyat al-suyuṭi*. Ia menyarahinya dari awal hingga akhir, selain juga memberikan tambahan pada kitab *al-Suyuṭi*. Alasannya adalah karena kitab al-Suyuṭi itu tidak mencapai seribu bait syair, sementara al-Suyuṭi dua kali menyebutkan bahwa kitabnya itu terdiri dari seribu bait syair. Al-Tirmasi berkali-kali menghitung, ternyata syairnya hanya 980 bait saja. Oleh karenanya, ia menambahi dua puluh bait lagi. Proses penyarahan itu berakhir pada tanggal 14 Rabi' al-Awwal 1329 H, dan diduga kitabnya ini ditulis ketika beliau berada di Mekah.

Dalam sebuah Disertasi berjudul "*Transmisi Hadis di Nusantara: Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfudz* al-Tirmasi" karya Dr. Muhajirin (2009) dicatat, bahwa al-Tirmasi mendapat gelar pembangkit Ilmu Dirayah Hadis, karena karya monumentalnya itu. Keulamaan al-Tirmasi, membuat banyak ulama berbagai wilayah, termasuk Nusantara, berguru kepadanya. Di antara

(2006), *sunan al-nasā'i, jawāhir al-bukhāri,*[39] *subul al-salām,* dan *al-jāmi' al-ṣaghīr* (2007), *sunan ibn mājah* dan *mukhtaṣar ibn abī jamrah*[40] (2008), *sunan al-tirmidhī, tanwīr al-ḥawālik,*[41] dan *sharḥ*

---

muridnya yang mendapat *ijāzah* pengajaran *ṣaḥīḥ al-bukhāri* adalah KH. Hasyim Asy'ari. Kecepatan Mahfudz dalam menulis kitab, juga boleh dibilang istimewa. Kabarnya, kitab *manhaj dhawi al-naẓar* beliau selesaikan dalam 4 bulan 14 hari, ketika berada di Mina dan Arafat. Mengingat karyanya yang terdiri dari berbagai macam itu, tidak berlebihan kiranya jika Syeikh Yasin Al-Padani, ulama Makkah asal Padang, Sumatra Barat, yang berpengaruh pada tahun 1970-an, menjuluki Mahfudz al-Tirmasi dengan julukan "*al-'allāmah al-muḥaddith al-musnid al-faqīh al-uṣūlī al-muqri'*".

[39] Nama lengkap kitab ini adalah *jawāhir al-bukhārī wa sharḥ al-qasṭalānī* karya Mustafa Muhammad 'Immarah. Sesuai dengan namanya, pada kitab ini ia memasukkan hadis-hadis *ṣaḥīḥ* dari dua sumber *ṣaḥīḥ al-bukhārī* dan *sharḥ al-qasṭalānī,* yang kemudian dijelaskan maksudnya dengan menggunakan sistematika al-Bukhari agar mudah mendapatkannya.

[40] Nama lengkap kitab ini adalah *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Jam' al-Nihāyah fī Bad' al-Khayr wa al-Ģāyah*, yang lebih terkenal dengan nama *Mukhtaṣar Abī Jamrah*, karya Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Sa'd ibn Sa'id ibn Abi Jamrah al-Azdi al-Andalusi. Keistimewaan kitab ini, semua hadis bersumber dari kitab *ṣaḥīḥ al-bukhāri*, hadis disebutkan secara lengkap, disebutkan periwayat utamanya, dilakukan kegiatan *takhrīj al-ḥadīth* secara singkat dan hasilnya kebanyakan hadis bernilai *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan*, dilengkapi dengan daftar isi kitab agar mudah mencari bab yang dimaksud, dan hadis diberi nomor sesuai kitab *fatḥ al-bārī.*

[41] Kitab *al-muwaṭṭa'* mempunyai banyak kitab *sharḥ*, yaitu :

a) *Al-tamhīd limā fī al-muwaṭṭa'min al-ma'ānī wa al-asānīd*, yang disusun menggunakan nama guru-guru Imam Malik berdasarkan abjad *hijā'iyyat* dan *al-istidhkār fī sharḥ madhāhib 'ulamā' al-amṣār* yang disusun menggunakan sistematika kitab *al-muwaṭṭa'* sendiri. Keduanya karya *Al-Ḥāfiẓ* Abu 'Umar ibn 'Abd al-Barr al-Namrī al-Qurṭubī (- 463 H).
b) *Tanwīr al-ḥawālik* karya Imam al-Suyūṭī (-911 H) yang merupakan ringkasan karyanya sendiri, *kashf al-mughaṭṭā fī sharḥ al-muwaṭṭa'*.
c) *Sharḥ al-muwaṭṭa'* dalam 3 jilid karya Muhammad ibn 'Abd al-Bāqī al-Zarqānī al-Miṣrī al-Mālikī (-1014 H).
d) *Al-ta'līq al-mumajjad 'alā muwaṭṭa' al-Imām Muḥammad* karya 'Abd al-Ḥayyi ibn Muḥammad al-Laknawī al-Hindī.

al-arba'īn al-nawawiyyah (2009), *sunan al-nasā'i* dan *al-jāmi' al-ṣaghīr* (2010), *sunan al-tirmidhī* (2011), *sunan ibn mājah* dan *sunan abī dāwud* (2012), *tanwīr al-ḥawālik, al-tajrīd al-ṣarīḥ, manhaj dhawī al-naẓar* dan *al-qawā'id al-asāsiyyah fī 'ilm muṣṭalaḥ al-ḥadīth* (2013), dan *sunan al-nasā'ī* (2014).

Sedang kitab-kitab hadis dan *'ulūm al-ḥadīth* yang dipelajari pada Madrasah Diniyyah Futuhiyyah Pondok Pesantren Fathul 'Ulum[42] adalah *al-arba'īn al-nawāwi* (kelas VI Ibtida'iyah), *mukhtaṣar abī jamrah* (kelas I Tsanawiyah), *bulūgh al-marām* (kelas II-III Tsanawiyah), *muṣṭalaḥ al-ḥadīth* (cetakan khusus) (kelas III Tsanawiyah), *riyāḍ al-ṣāliḥīn* (kelas I, II, III Aliyah putri), *alfiyat al-suyūṭī*[43] (hanya kelas III Aliyah putra), dan tidak terdapat mata pelajaran hadis atau ilmu hadis bagi kelas I dan kelas II Aliyah putra.[44]

---

e) *Al-muṣaffā* dalam bahasa Persia dan hanya memasukkan hadis dan *athār* serta membuang pendapat-pendapat Imam Malik namun membicarakan pandangan ulama' *mujatahid* dan *al-Musawwā* yang ditulis dengan bahasa arab dengan hanya menyebutkan perbedaan pendapat madhhab, sedikit kata-kata hadis yang *gharīb* dan hal-hal lain yang dipandang perlu. Keduanya karya Quṭb al-Dīn Ahmad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Muḥaddith al-Ḥanafi al-Dihlawī (-1176 H.).

f) *Al-muntaqā fī sharḥ al-muwaṭṭā'* karya Imam al-Baji. Muhammad Abu Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, tth.), 250-251 dan "Hadis, Kitab", dalam Abdul Azis Dahlan, et.al, *Ensiklopedi* …. jilid 2, 435.

[42] Maghfur, *wawancara* , Kediri, 14 Nopember 2010.

[43] Kitab ini merupakan bentuk *naẓm* dari kitab *'ulūm al-ḥadīth* karya al-Ḥāfiẓ Ibn al-Ṣalāḥ yang terkenal dengan *muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*. Menurut al-Suyuti, kitab *alfiyyat al-suyūṭī* ini melebihi kitab *alfiyyat al-'irāqī*, walaupun kemudian ditulis *sharḥ*nya oleh *Shaykh* Mahfuz al-Tirmasi dengan penambahan beberapa *naẓm* guna menggenapkan menjadi 1000 *naẓm*.

[44] "Kurikulum" dalam *Buku Panduan Kerja dan Mengajar (BPKM) Madrasah Diniyyah Futuhiyyah Tahun Pelajaran 1435-1436 H.*, 11-14.

Berdasarkan paparan di atas dapat diketahui, bahwa pada sistem pengajian *kilatan*, 4 dari 6 kitab hadis pokok[45] telah dipelajari, kecuali *ṣaḥīḥ bukhāri* dan *ṣaḥīḥ muslim,* karena keduanya diajarkan pada sistem *kilatan* berkala, yaitu bulan ramadlan dan bulan *dhū al-ḥijjah.* Kesimpulannya, di Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean telah diajarkan kitab-kitab

---

[45] Kitab hadis pokok yang diistilahkan dengan *maṣādir al-ḥadīth al-aṣliyyah* adalah :

a. Kitab-kitab yang menghimpun hadis-hadis yang diterima para pengarangnya dari guru-gurunya lengkap dengan *sanad-sanad*nya sampai kepada Nabi saw., seperti kitab hadis enam, *muwaṭṭa' Imām Mālik*, *musnad aḥmad*, *mustadrak al-ḥakim* dan *muṣannaf 'abd al-razzāq* dan lainnya. Ensiklopedi Hukum Islam mengistilahkan dengan "kitab hadis utama", dengan menyebutkan 9 kitab hadis, yaitu kitab hadis 6 ditambah *sunan al-dārimī*, *al-muwaṭṭa'* dan *musnad aḥmad ibn ḥanbal.* "Hadis, Kitab", dalam Abdul Azis Dahlan, et.al, *Ensiklopedi* ..... jilid 2, 431-435.
b. Kitab-kitab hadis pengikut (*tābi'*) kitab-kitab hadis pokok di atas yang terbagi menjadi bermacam-macam. Misalnya, kitab-kitab yang menghimpun kitab-kitab hadis pokok di atas, seperti, kitab *al-jāmi' bayn al-ṣaḥiḥayn* karya al-Ḥumaydi.
c. Kitab-kitab selain hadis, misalnya kitab tafsir, fiqih, dan sejarah, yang dikuatkan dengan hadis, namun penulisnya harus meriwayatkan hadis-hadis penguat itu dengan *sanad*nya sendiri dan tidak mengambil dari kitab-kitab sebelumnya. Di antara kitab-kitab itu adalah *tafsīr al-ṭabarī* dan *tārīkh al-ṭabarī*, keduanya karya Imam *al-Ṭabarī* dan *al-umm* karya al-Shāfi'i.
d. Kitab-kitab yang tidak merupakan sumber pokok hadis adalah kitab-kitab yang hanya menghimpun hadis-hadis hukum (hadis *aḥkām*), seperti kitab *bulūgh al-marām min adillat al- aḥkām* karya al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-'Asqalāni; kitab-kitab yang menghimpun hadis-hadis berdasarkan urutan huruf *hijā'iyyat*, seperti kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* karya al-Suyūṭi; dan kitab-kitab yang menghimpun hadis-hadis dari kitab-kitab hadis sebelumnya dengan bentuk yang bermacam-macam, seperti kitab *al-arba'īn al-nawawiyyah* dan *riyāḍ al-ṣaliḥīn* keduanya karya Imam al-Nawawi. Dua kitab itu, hanya menjadi petunjuk pada kitab-kitab pokok hadis. Mahmud Al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj* ...., 10-12.

hadis pokok di samping kitab-kitab hadis pengikut (*tābi'*) terhadap kitab-kitab hadis pokok. Lebih dari itu, kitab-kitab '*ulūm al-ḥadīth* juga diajarkan, seperti *manhaj dhawī al-naẓar* karya Shaykh Mahfuz al-Tarmisi dan *al-jāmi' al-ṣaghīr* karya Al-Suyūṭī. Namun pada sistem madrasah diniyyah hanya dipelajari kitab-kitab hadis pengikut kitab-kitab hadis pokok, yaitu *al-arba'īn al-nawāwi* untuk santri kelas 6 ibtidaiyah, *mukhtaṣar abī jamrah*, *bulūgh al-marām* dan *musṭalaḥ al-ḥadīth* untuk santri tingkat tsanawiyah, *riyāḍ al-ṣāliḥīn* untuk santri putri kelas 1-3 Aliyah dan *alfiyat al-suyūṭī* untuk santri putra kelas 3 Aliyah.

Pondok Pesantren Fathul 'Ulum ini merupakan lembaga pendidikan yang menangani kegiatan belajar keagamaan dengan sistem pembelajaran non klasikal, yaitu pengajian. Kegiatan pengajian meliputi sistem *bandongan* dan *kilatan*, kursus, diskusi, bahts al-masa'il, pengembangan minat dan bakat. Pengajian *kilatan* mengedepankan penambahan literatur agama dan konsentrasi pada pendalaman fiqh dan ilmu-ilmu tertentu.[46]

Berdasarkan uraian itu dapat diketahui, bahwa pembelajaran non klasikal ini menggunakan sistem *bandongan* dan *kilatan*. Sebagaimana pada pesantren lain, sistem pengajian ini dimaksudkan untuk penguasaan teks baik cara baca maupun isinya, bahkan secara khusus di pesantren ini dimaksudkan untuk penambahan literatur agama, pendalaman fiqih dan ilmu-ilmu tertentu. Oleh karena itu, dapat dikatakan, bahwa metode pembelajaran kitab-kitab klasik, termasuk kitab-kitab hadis, adalah pemahaman teks dan pendalaman materi tertentu.

Uraian di atas sesungguhnya sama dengan hasil wawancara dan observasi penulis, bahwa pembelajaran hadis pada pesantren Fathul 'Ulum seperti yang dipaparkan di atas, terbagi menjadi

[46] Profil Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Pare Kediri Tahun 2012.

dua. Pertama, sistem pengajian *kilatan* yang dilakukan sebatas penguasaan teks dan pemberian arti setiap kata sesuai yang disampaikan oleh seorang pembaca kitab (*qārī'*). Dalam hal ini, metode yang dipakai adalah metode pembacaan kitab, sehingga pembacalah yang paling aktif dalam proses pembelajaran, sementara santri bersifat pasif, tidak diberi kesempatan untuk mengomentari apa yang disampaikan oleh *qārī'*, karena tujuan dari pembelajaran ini hanya untuk menambah literatur agama.[47]

Kedua, sistem klasikal di Madrasah Diniyah. Metode yang digunakan lebih variatif, sesuai dengan materi yang diajarkan. Kitab *bulūgh al-marām*, yang diajarkan di kelas 2 dan 3 Madrasah Tsanawiyah setiap hari Kamis dan Ahad, dimulai dari materi *bāb ṣalāt al-jamā'ah wa al-imāmah* sampai *bāb ṣalāt al-musāfir wa al-marīḍ* di semester ganjil, dan lanjutan *bāb ṣalāt al-musāfir wa al-marīḍ* sampai *bāb al-rukhṣah fī al-'arāya* di semester genap. Selanjutnya di kelas 3, yang diajarkan setiap hari Selasa dan Ahad, dimulai dari lanjutan *bāb al-rukhṣah fī al-'arāya* sampai *khatam*.[48] Metode pembelajarannya diawali dari pemberian arti setiap kata kemudian diarahkan untuk memahami inti dari *matn* hadis, selain itu santri juga diberikan tugas khusus untuk menghafal beberapa *matn* hadis yang telah ditentukan. Untuk ilmu hadis, metode pembelajaran yang digunakan di samping pemberian arti setiap kata juga diajarkan tentang macam-macam hadis beserta definisi masing-masing. Lebih dari itu juga dijelaskan tentang cara-cara ulama menerima dan meriwayatkan hadis, serta mengetahui keadaan-keadaan periwayat.[49] Secara khusus, memang dalam mengajarkan hadis, diberlakukan metode ceramah, tanya jawab dan pemberian tugas.

---

[47] Muh. Maghfur, *wawancara* , Kediri, 4 Oktober 2014.
[48] "Kurikulum" dalam *BPKM*….., 15-17.
[49] *Observasi* tanggal 2 Nopember 2012.

Sedang untuk ilmu hadis, di samping pemberian arti setiap kata juga diajarkan tentang macam-macam hadis beserta definisi masing-masing. Lebih dari itu juga dijelaskan tentang cara-cara ulama menerima dan meriwayatkan hadis, serta mengetahui keadaan-keadaan periwayat. Praktik dari metode itu tidak terlepas dari metode ceramah, tanya jawab, diskusi, demontrasi dan pemberian tugas.[50]

Metode pembelajaran itu sangat terkait dengan standar kompetensi lulusan dan kompetensi mata pelajaran. Pada standar kompetensi lulusan bidang pengetahuan,[51] santri harus memiliki pengetahuan dasar tentang agama Islam dan bahasa arab sebagai alat untuk memahami ajaran agama Islam, baik pada tingkat ibtida'iyah, tsanawiyah maupun aliyah. Pada bidang pengamalan, santri harus dapat dan gemar membaca al-Qur'an, memiliki akidah dengan faham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, mengamalkan ajaran Islam sesuai perkembangan santri, menggunakan dasar-dasar *naḥw* dan *ṣarf* secara sederhana dalam membaca kitab-kitab berbahasa arab, dan mampu belajar dengan cara yang baik dengan bimbingan guru, baik pada tingkat ibtida'iyah maupun tsanawiyah. Sedang pada tingkat aliyah, selain mampu membaca kitab-kitab berbahasa arab, juga mampu membaca al-Qur'an dan hadis bahkan ditambah dengan menggunakan *balāghat*. Pada bidang nilai dan sikap, santri harus cinta terhadap agama Islam dan berkeinginan melakukan ibadah, bersikap positif terhadap ilmu, disiplin dan taat pada peraturan yang berlaku, menghormati dan meneladani para ulama' serta berkomunikasi secara jelas dan santun, baik pada tingkat ibtida'iyah maupun tsanawiyah. Sedang khusus tingkat

[50] "Kurikulum" dalam *BPKM*….., 36.
[51] Ibid. 20-21.

aliyah, selain dapat melakukan ibadah, santri harus dapat menghiasi diri dengan sikap-sikap tasawuf.

Pada standar kompetensi mata pelajaran hadis,[52] santri harus dapat memahami inti dari *matn* hadis dan hafal *matn* hadis tertentu, baik bagi santri tingkat ibtida'iyah, tsanawiyah maupun aliyah. Dari standar kompetensi itu, tampaknya santri tidak tertuntut lagi mampu membaca teks hadis dengan baik dan benar sesuai *naḥw* dan *ṣarf*, karena kompetensi mata pelajaran itu sudah menjadi kompetensi lulusan. Sedang kompetensi mata pelajaran ilmu hadis, santri tingkat tsanawiyah harus menguasai teori macam-macam hadis. Sedang santri tingkat aliyah, harus menguasai cara-cara periwayatan hadis dan kualitas para periwayat hadis.

Kesimpulannya, bahwa proses pembelajaran dan kajian hadis diawali dengan membacakan *matn* hadis, memberi arti setiap kata, kemudian memahami inti *matn* hadis, dan menghafal beberapa *matn* hadis yang telah ditentukan sebagai tugas khusus. Bahkan sesuai hasil wawancara,[53] melalui kegiatan musyawarah (diskusi) di luar kelas, santri dianjurkan berkreasi untuk memahami dan mendalami isi hadis melalui kitab *sharḥ al-ḥadīth ibānat al-aḥkām* karya Sayyid 'Alawi al-Hasani al-Maliki, sebagaimana menjadi kitab pegangan guru ketika di kelas. Melalui kegiatan diskusi itu, santri menyadari keterkaitan antara satu hadis dengan hadis yang lain dan penerapan pendekatan bahasa dalam memahami isi hadis. Karenanya, metode yang diterapkan adalah ceramah, tanya jawab, pemberian tugas hafalan, dan diskusi.

3. Pesantren Darus Salam Sumbersari Salah Satu Tempat FBMPP

[52] Ibid. 21-32.

[53] Muh. Maghfur, *wawancara*, Kediri, 4 Oktober 2014.

Pada pesantren ini, diajarkan beberapa kitab hadis dalam kurikulum madrasahnya. Sejak kelas 6 Madrasah Ibtida'iyah baik putra maupun putri diajarkan kitab *al-arba'īn al-nawawī*. Kitab *bulūgh al-marām* diajarkan pada kelas 1-2 Madrasah Tsanawiyah putra maupun putri selama dua tahun. Sedang pada kelas 3 putra maupun putri diajarkan kitab *jawāhir al-bukhārī* di samping *musṭalaḥ al-ḥadīth*. Pada tingkat Aliyah, baik putra maupun putri diajarkan kitab *al-tajrīd al-ṣariḥ* selama tiga tahun, tepatnya kelas 1-3.[54]

Pada Profil Pondok Pesantren Darussalam Sumbersari terdapat beberapa metode pembelajaran secara umum, tanpa dijelaskan penggunaannya, terutama pada pembelajaran hadis. Metode-metode itu adalah :

1) Metode *sorogan*, yaitu kegiatan pembelajaran yang lebih menitik beratkan pada pengembangan kemampuan individu di bawah bimbingan seorang ustadz atau kiai.
2) Metode *bandongan/wetonan*, yaitu kegiatan pembelajaran yang dilakukan oleh seorang kiai atau ustadz terhadap sekelompok santri untuk mendengarkan dan menyimak apa yang dibaca, diterjemahkan, diterangkan dan diulas dari teks-teks kitab berbahasa Arab yang tidak dilengkapi tanda bacanya (*gundul*).
3) Metode musyawarah atau bahts al-masa'il, yaitu metode pembelajaran yang mirip dengan metode diskusi atau seminar. Beberapa santri dengan jumlah tertentu membentuk *ḥalaqat* yang dipimpin oleh seorang kiai atau ustadz atau mungkin juga santri senior, untuk membahas atau mengkaji suatu persoalan yang telah ditentukan sebelumnya.

---

[54] Profil Pondok Pesantren Darussalam tahun 2014, 7-9.

4) Metode *takrār*, yaitu metode pembelajaran sekelompok santri satu kelas melalui pengulangan pelajaran yang telah disampaikan oleh kiai atau ustadz.
5) Metode pengajian *kilatan*, yaitu kegiatan belajar para santri melalui pengkajian kitab tertentu pada seorang ustadz yang dilakukan secara maraton selama waktu tertentu. Umumnya pengajian ini dilakukan pada bulan Ramadan selama setengah bulan, dua puluh hari atau satu bulan penuh tergantung pada besarnya kitab. Pada metode ini target utamanya adalah *khatam*.
6) Metode hafalan, ialah kegiatan belajar santri dengan cara menghafal suatu teks di bawah bimbingan seorang ustadz atau kiai. Para santri diberi tugas untuk menghafal bacaan atau *naẓm* dalam waktu tertentu, kemudian dihafalkan di hadapan ustadz atau kiai secara periodik atau insidental.
7) Metode praktek ibadah, ialah pembelajaran yang dilakukan dengan cara memperagakan pelaksanaan suatu ibadah, baik secara perorangan maupun kelompok di bawah petunjuk ustadz.
8) Metode *riḥlah 'ilmiyyah*, yaitu kegiatan pembelajaran yang diselenggarakan melalui kegiatan kunjungan atau perjalanan menuju tempat tertentu dengan tujuan mencari ilmu.
9) Metode percakapan, yaitu latihan bercakap-cakap dengan bahasa arab atau bahasa asing lain.
10) Metode diskusi, yaitu pertemuan ilmiah yang membahas masalah agama, seperti ibadah, 'aqidah dan masalah agama pada umumnya. Metode ini mirip dengan metode musyawarah, namun metode ini pesertanya adalah para kiai atau santri tingkat tinggi.
11) Metode latihan mental, adalah metode pembelajaran yang menekankan pada olah batin untuk mencapai kesucian para

santri dengan berbagai macam cara berdasarkan petuntuk dan bimbingan kiai. Metode ini dimaksudkan untuk membentuk sikap dan mental santri agar dekat dengan Tuhan.

12) Metode safari dakwah, yaitu kegiatan pembelajaran pada santri senior dengan cara mengadakan kunjungan ke daerah-daerah yang minus agama dalam waktu tertentu untuk menyampaikan, mempraktekkan dan menumbuh kembangkan perilaku agamis.[55]

Dari beberapa metode pembelajaran di atas, secara khusus untuk pembelajaran hadis di Pesantren Darussalam Sumbersari, sebagaimana menjadi ciri khas pembelajaran di pesantren *salaf* pada umumnya, menggunakan metode *bandongan*, *wetonan* dan *sorogan*, karena pada metode itu sekelompok santri mendengarkan dan menyimak apa yang dibaca, diterjemahkan, diterangkan dan diulas dari teks-teks kitab. Sehingga standarnya adalah penguasan teks, baik cara bacanya maupun pemahaman isinya. Jika ini yang menjadi standar, maka terjadi kesamaan dengan metode *sorogan*, hanya saja pada metode *sorogan* dilakukan secara individu walaupun terdapat target pengembangan kemampuan individu dan pada metode *bandongan* dan *wetonan* dilakukan secara kelompok. Lebih dari itu, dua metode itu sama dengan metode *kilatan*, karena tiga metode itu sama-sama menekankan pada penguasaan teks dan bahkan target *khatam*. Hanya saja, pada metode *kilatan* dilakukan secara maraton.[56]

---

[55] "Metode Pembelajaran" dalam *Profil Pondok Pesantren Darussalam Sumbersari Kencong Kepung Kediri*.

[56] *Observasi* tanggal 2 Nopember 2012.

Dari uraian ini, bisa disimpulkan bahwa pembelajaran hadis pada Pesantren Darussalam Sumbersari ini difokuskan pada penguasaan teks kitab-kitab hadis dan teks kitab-kitab *'ulūm al-ḥadīth*. Sedang proses pembelajaran dan kajian hadis melalui sistem *bandongan* dan *wetonan* adalah pembacaan teks kata perkata lengkap dengan arti setiap kata, kemudian penjelasan isi teks secara singkat. Bahkan melalui *sorogan*, santri diberi banyak kesempatan untuk mengembangkan kemampuan dirinya dalam membaca teks dan memahami isinya. Dari uraian ini, bisa disimpulkan bahwa pembelajaran dan kajian hadis pada Pesantren Darussalam Sumbersari ini difokuskan pada penguasaan teks kitab-kitab hadis dan teks kitab-kitab *'ulūm al-ḥadīth*.

4. Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Salah Satu Tempat FBMPP

Pada pesantren ini, diajarkan beberapa kitab hadis dalam kurikulum madrasah dan pengajiannya. Pada kelas 6 Ibtida'iyah Madrasah Al-Asna PP. Mahir Arriyadl diajarkan kitab *al-arba'īn al-nawawī*, kelas 1 tsanawiyah kitab *bulūgh al-marām*, kelas 2 Tsanawiyah kitab *bayqūniyyat*,[57] kelas 1 Aliyah kitab *alfiyat al-suyūṭī*.[58] Sedang dalam kurikulum pengajian rutin tahunan tahun 2014, diajarkan kitab *bulūgh al-marām*, *ṣaḥīḥ al-bukhārī*, *majālis al-saniyyah bi sharḥ al-arba'īn al-nawawiyyah*, *riyāḍ al-ṣāliḥīn*, dan *al-*

---

[57] Kitab yang dimaksud adalah *al-manẓūmat al-bayqūniyyah* karya Umar ibn Muhammad al-Bayqūnī (-1080 H), yang memuat tidak lebih dari 34 bait, sehingga kitab ini termasuk kitab *naẓm* yang sangat ringkas walaupun kemudian banyak ditulis kitab *sharḥ*nya. Mahmud Al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, (Surabaya: Shirkah Bungkul Indah, 1985), 13.

[58] "Pengajaran dan Mata Pelajaran Madrasah Al-Asna Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2014/2015" pada *Risalah Pedoman Kerja (RPK II)* Madrasah Al-Asna Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2014/2015, 16-19.

adhkār al-nawawī.[59] Dalam pengajian khusus Ramadlan tahun 2014, diajarkan kitab *bulūgh al-marām*, *sharḥ al-arba'īn al-nawawiyyah* dan *jawāhir al-bukhārī*.[60]

Untuk menjelaskan, bagaimana metode pembelajaran dan kajian hadis pada Pesantren ini, salah satu sumber dokumen yang penulis dapatkan, misalnya Risalah Pedoman Kerja (RPK) Madrasah Al-Asna PP. Mahir Arriyadl tahun 2014/2015, menyebutkan "resume pembekalan dewan guru", meliputi sambutan Mudier Madrasah, prinsip dan moralitas pengajar, *adāb ta'līm* dan wawasan pendidikan dan pengajaran.[61]

Uraian dari resume pembekalan dewan guru tersebut adalah, bahwa Mudier Madrasah KH. Zaed Abdul Hamid mengarahkan dewan guru (*mustaḥiq* dan *munāwib*) sebagai seorang pembina, karena guru adalah orang yang dianggap sudah tua walaupun usianya masih muda, sehingga mereka dianggap bapak dari anak-anak pondok dan madrasah. Oleh karena itu ia harus menjiwai sebagai guru atau *pisepuh*. Pada materi "prinsip dan moralitas pengajar", K. Ajma'in menjelaskan dua macam adab; adab kepada Allah dan adab kepada sesama manusia. Di antaranya guru harus berprinsip *tablīgh*, bahwa guru harus menyampaikan segala pengetahuan / ilmu yang dimiliki sesuai dengan batasan dan tata aturan yang sudah digariskan.

Yang tampaknya sesuai dengan persoalan ini adalah materi "*adāb ta'līm*" oleh K. Abdul Kholiq. Diantaranya, pengajar harus mempunyai persiapan yang penuh sebelum mengajar, sebab akan

---

[59] Jadwal Pengajian Rutin Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2014.

[60] Jadwal Pengajian Ramadlan Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2014.

[61] Muhammad Yasin Baihaqi (Pimred.), *Risalah Pedoman Kerja (RPK) Madrasah Al-Asna PP. Mahir Arriyadl tahun 2014/2015* (Madrasah Al-Asna: Kediri, 2014), 6-10.

sangat membawa dampak pada murid. Seorang pengajar harus memberi kesempatan kepada murid untuk bertanya di akhir waktu bukan di tengah-tengah pelajaran. Selain itu dalam materi "Wawasan Umum Pendidikan dan Pengajaran" oleh K. Asy'ari, diantaranya disebutkan, termasuk kunci kesuksesan dalam kegiatan belajar mengajar adalah mendidik para siswa agar mau berfikir dalam menyikapi keadaan dengan sendirinya, dan dalam menyampaikan pelajaran harus mempunyai sifat sabar, kasih sayang dan tidak tergesa-gesa.

Beberapa uraian tersebut menunjukkan, bahwa metode pengajaran yang diinginkan di Madrasah Al-Asna PP. Mahir Arriyadl, masih bersifat global, dan tidak terdapat dokumen yang secara tegas menjelaskan metode pengajaran ilmu, termasuk hadis. Secara teknis dapat penulis fahami, bahwa pembelajaran ilmu-ilmu agama termasuk hadis dilakukan sesuai dengan batasan dan aturan yang ada, tidak sekedar membacakan dan menjelaskan isi kitab, tetapi penjelasan diarahkan bisa mendorong siswa mampu berfikir dalam menyikapi keadaan, yang selalu dikaitkan dengan konteks sekarang, apalagi dikuatkan dengan tanya jawab untuk pencapaian pembelajaran secara tuntas. Oleh karena itu, penulis berkesimpulan bahwa pembelajaran sudah cukup maju di banding pesantren lain. Kondisi itulah yang terjadi pada pembelajaran di madrasah.[62]

Bahkan, berdasarkan hasil wawancara penulis dengan salah seorang santri menyebutkan, bahwa penjelasan isi kitab untuk santri tingkat tsanawiyyah dan aliyah dilakukan ketika mereka mengikuti kegiatan musyawarah di luar kelas dengan

---

[62] Sebagaimana juga hasil observasi pada tanggal 4 Oktober 2014 jam 13.00-15.00 di Madrasah Diniyyah Al-Asna PP. Mahir Arriyadl.

menggunakan kitab *sharḥ al-ḥadīth.*[63] Lebih dari itu, secara periodik, terdapat penguatan terhadap faham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, di antaranya melalui kajian terhadap kitab *sharḥ al-arba'īn al-nawawiyyah* karya Ibn Daqiq al-'Id oleh Shaykh Kholil al-Dabbagh dari Libanon.[64]

Dalam kegiatan musyawarah,[65] yang dilaksanakan pada jam 20.00-21.30 dengan ditunggu para pembina, semua santri sesuai dengan kelasnya melakukan pengulangan (*takrār*) materi yang telah diajarkan sebelumnya, termasuk hadis, dari pelajaran yang akan dijarkan pada hari berikutnya. Sedang dalam bentuk pengajian di luar jam madrasah diniyyah dan musyawarah dibacakan kitab-kitab sebagai penguat mata pelajaran setiap kelas. Pada bentuk pengajian ini, setiap kitab yang diajarkan selain dibacakan lengkap dengan makna setiap kata juga diberi penjelasan singkat, walaupun berbeda dengan sistem madrasah. Apa yang terjadi pada kegiatan musyawarah dan pengajian, sesugguhnya masih sama dengan kegiatan di madrsah, hanya saja di madrasah lebih banyak diberi kesempatan pengembangan dan pendalaman materi.[66]

Dari beberapa metode pembelajaran di atas, pembelajaran hadis di Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung, sebagaimana menjadi ciri khas pembelajaran di pesantren *salaf* pada umumnya, menggunakan metode *bandongan* atau *wetonan*. Pada metode itu santri mendengarkan dan menyimak apa yang dibaca,

---

[63] Ahmad Fuad, santri dan Ketua I FBMPP, *wawancara*, Kediri, 4 Oktober 2014.

[64] KH. Zainal Abidin, *wawancara*, Kediri, 4 Oktober 2014.

[65] Yang merupakan bentuk dari pembelajaran di luar sistem madrasah di samping pengajian.

[66] Imam Sholihun, Kepala PP. Mahir Arriyadl, *wawancara*, Kediri, 16 Desember 2012 dan Mohamad Ghufron, Kepala PP. Mahir Arriyadl, *wawancara*, Kediri, 4 Oktober 2014.

diterangkan dan diulas dari teks-teks kitab. Sehingga standarnya adalah penguasaan teks, baik cara bacanya maupun pemahaman isinya. Dari uraian itu bisa disimpulkan bahwa pembelajaran hadis pada Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung tetap difokuskan pada penguasaan teks kitab-kitab hadis dan teks kitab-kitab *'ulūm al-ḥadīth*.

B. Dasar Argumen Penetapan Hukum Islam pada Kegiatan Bahts al-Masa'il Pesantren Salaf Kediri

Dasar yang digunakan untuk menjawab permasalahan dalam bahts al-masa'il di pesantren selama ini adalah *ta'bīr* kitab-kitab ulama *salaf*; seperti kitab-kitab fiqih dan kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth,*[67] yang dikuatkan dengan al-Qur'an dan hadis,[68] ketika keduanya terdapat dalam *ta'bīr* kitab-kitab ulama salaf.[69] Al-Qur'an dan hadis digunakan sebagai penguat terhadap *ta'bīr* kitab-kitab klasik dan tidak digunakan sebagai sumber pokok, sehingga al-Qur'an dan hadis tidak digunakan secara langsung. Penggunaan al-Qur'an dan hadis secara langsung, hampir tidak pernah ditemukan dalam kegiatan bahts al-masa'il.[70] Keberadaan al-Qur`an dan hadis sama sekali belum ditempatkan pada posisi yang semestinya sebagai rujukan dasar semua persoalan agama. Para *mushāwirīn* "dikondisikan" untuk berpendapat, bahwa pendapat para ulama' yang tertuang dalam kitab kuning merupakan interpretasi dari al-Qur`an dan hadis. Keduanya, menurut keyakinan mereka merupakan kumpulan tata aturan yang masih bersifat *mujmal* (global) dan untuk bisa mengurai keduanya dibutuhkan perangkat keilmuan yang banyak dan

[67] KH. Abu Musa, KH. Khafidh Ghozali, Ida Anshori dan Lukman Hakim, *wawancara*, Kediri, 21 September 2014.

[68] K. Muharror, *wawancara*, Kediri, 4 Oktober 2014.

[69] KH. Zainal Abidin, *wawancara*, Kediri, 4 Oktober 2014.

[70] Yusuf Nur, *wawancara*, Kediri, 21 September 2014.

mereka yakini hanya ada pada diri para *muṣannif* (pengarang) kitab kuning.[71]

Selain itu, juga terjadi penggunaan pola fikir sebagaimana telah dirumuskan para ulama madhhab (metode *manhajī*)[72] yang merupakan penerapan metode *uṣūliyyat* sebagaimana dipelajari di kelas dan tambahan kursus usul fikih.[73] Bahkan jauh sebelum itu, muncul anggapan perlunya kontekstualisasi *ta'bīr* agar dapat menyikapi persoalan dan bisa sesuai dengan konteks sekarang[74] walaupun sama sekali tidak termotivasi melakukan ijtihad.[75]

Beberapa hasil baths al-masa'il LBMP2L dan FBMPP sebagaimana telah diterbitkan menjadi buku berikut ini juga menunjukkan, bahwa selama ini baths al-masa'il pesantren selalu menggunakan *ta'bīr* dari kitab-kitab ulama' salaf, walaupun dalam beberapa persoalan yang diputuskan jawabannya oleh LBMP2L dikuatkan dengan al-Qur'an dan hadis.

Berikut ini dikemukakan beberapa contoh hasil bahts al-masa'il dari dua lembaga bahts al-masa'il itu.

1. LBMP2L

a. Musyawarah Kitab Fatḥ al-Qarīb dan Al-Maḥallī

Di antara contoh hasil musyawarah kitab *fatḥ al-qarīb* (MFQ) ini adalah masalah presiden wanita,[76] ketika

---

[71] Observasi pada kegiatan bahts al-masa'il FBMPP di PP. Fathul Ulum Kwagean tanggal 25-26 April 2014.

[72] Yusuf Nur dan M. Zainul Millah, *wawancara*, Kediri, 1 Mei 2012.

[73] M. Habibi, *wawancara*, Kediri, 8 Oktober 2011.

[74] HM. Abdul Mu'id Shohib, *wawancara*, Kediri, 24 Oktober 2011.

[75] KH. An'im Falahuddin Mahrus, *wawancara*, Kediri, 22 Oktober 2011.

[76] Uraian contoh persoalan itu penulis ambil dari hasil penelitian Ahmad Munjin Nasih dan karya Team Kodifikasi Abiturien (DIFA '07) Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2007. Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri* ….., 84-92, dan Muda'imullah Azza (et.al.), *Manhaj Solusi Umat Jawaban Problematika Kekinian* (Purna Siswa Aliyah 2007 MHM PP. Lirboyo: Kediri, 2007), 262-269.

membicarakan teks tentang *bāb shurūṭ al-qāḍī* pada *kitāb al-aqḍiyyah wa al-shahādāt*[77] kitab *matn al-ghāyah wa al-taqrīb* yang terkenal dengan sebutan *matn abī shujā'* karya al-Qāḍi Abū Shujā' Ahmad ibn al-Ḥusayn ibn Ahmad Shihāb al-Dīn al-Aṣfahānī (w. 533H/1138 M). Pada bab itu disebutkan 15 syarat bagi orang yang menjabat sebagai *qāḍī*, yaitu Islam, baligh, berakal, merdeka, laki-laki,[78] adil, mempunyai pengetahuan tentang hukum-hukum al-Qur'an dan al-sunnah, pengetahuan tentang pendapat-pendapat yang disepakati ulama (*ijmā'*), pengetahuan tentang pendapat-pendapat yang tidak disepakati ulama (*ikhtilāf*), pengetahuan tentang metodologi ijtihad, pengetahuan tentang bahasa Arab, pengetahuan tentang tafsir al-Qur'an, bisa mendengar, melihat, menulis dan bukan orang yang pelupa.

MFQ kelompok pertama memilih pendapat *jumhūr ulamā'* yang melarang presiden wanita, karena salah satu persyaratan *khalīfat*[79] adalah laki-laki,[80] sementara presiden oleh *mushāwirīn*

---

[77] Muhammad ibn Qāsim al-Ghazī (w. 593 H/1197 M), *Sharḥ Matn Abī Shujā'* yang terkenal dengan *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb* (Damaskus: Maktabat Dār al-Maḥabbah, T.th.), 108-109, dan Ahmad ibn al-Ḥusayn ibn Ahmad al-Aṣfahāni "Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb" dalam Muṣṭafā Dayb al-Baghā, *Al-Tadhhīb fī Adillat Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb* (Damaskus: Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'ān, 1983), 259-261.

[78] Persyaratan ini didasarkan pada hadis : *lan yufliḥ qawm wallaw amrahum imra'at* (HR. Bukhārī nomor 4163 dari Abu Bakrah). Berdasarkan persayaratan itu, maka tidak sah kepemimpinan perempuan. Al-Ghazī (w. 593 H/1197 M), *Sharḥ Matn.....*, 108-109, dan Al-Aṣfahāni "Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb" dalam al-Baghā, *Al-Tadhhīb* ......, 259-261.

[79] Terkait dengan persoalan ini, terdapat perbedaan antara *khalīfat* dengan presiden :

1. *Imām al-A'ẓam* adalah pemegang institusi pengganti pucuk kepemimpinan otoritas *nubuwwat* (kenabian) yang meliputi eksistensi agama dan negara, sementara presiden merupakan penjelmaan dari mandat dewan legislatif yang terbatas pada eksistensi negara.

dianalogikan dengan *khalīfat*. Atas pertimbangan ini *mushāwirīn* level ini melarang wanita menjadi kepala negara, apapun kondisinya dan tanpa melihat seberapa besar potensi serta kualifikasi yang dimiliki.[81]

b. Bahts al-Masa'il Kelas dan Musyawarah Gabungan Ibtida'iyyah

Sebagai contoh dari hasil bahts al-masa'il kelas adalah :

---

2. Ia merupakan kepemimpinan dengan otoritas absolut bukan kepala eksekutif. Kekuasaan *khalīfat* adalah seluruh dunia Islam, sementara regional yang lain hanya menjadi negara-negara bagian yang dalam hal ini dipimpin oleh seorang *sulṭān* atau *amīr*. Sedang kekuasaan presiden terbatas pada sebuah negara. Muda'imullah Azza (et.al.), *Manhaj Solusi* ...., 262-266.

[80] Dalam perspektif fikih, pada umumnya kapasitas kepemimpinan negara dianalogikan dengan kriteria kelayakan *qāḍī*, seperti dalam kitab *Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb* di atas, di antaranya adalah laki-laki, karena standar *imām al-a'ẓam* membutuhkan fisik-psikis prima dan stabil guna mendukung mobilitas tugas-tugas jabatan dan wewenangnya. Namun di sisi lain, sejarah mencatat prestasi wanita dalam memangku jabatan kepemimpinan negara terutama jika didasarkan pada potensi berfikir (*quwwat al-idrāk*), walaupun menurut Ibn Hazm bahwa prestasi wanita itu hanya bersifat kasusistik dan tidak bisa dijadikan acuan.

[81] Walaupun juga kelompok ini menguatkan dengan al-Qur`an surat Al-Nisa' 34 : الرجال قوّامون على النساء بمافضل الله بعضهم على بعض, surat Al-Ahzab 33 : وقرن فى بيوتكن ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى dan hadis : *lan yufliḥ qawm wallaw amrahum imra'at*.

1) Putusan tentang hukum pinjaman modal bersyarat sebagaimana dalam buku *"Pencerahan Kitab kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat"*[82]

Terlebih dahulu Tim mengemukakan uraian persoalan yang kemudian memunculkan pertanyaan, "apakah pinjaman modal bersyarat dibolehkan menurut syari'at? dan jika tidak boleh bagaimana solusinya?". Setelah itu Tim memberikan jawaban singkat yang kemudian disebutkan referensi kitab-kitab ulama' salaf. Jawaban singkatnya, bahwa pinjaman modal bersyarat tidak diperbolehkan, sebab persyaratan dalam praktik ini termasuk kategori *qarḍ jarra naf`an* (hutang yang menarik keuntungan). Oleh karenanya, solusi dari masalah ini adalah dengan jalan nadhar.

Setelah itu, lalu Tim memberikan uraian[83] yang mendukung terhadap jawaban di atas dan diakhiri dengan

---

[82] Buku ini merupakan karya Tim Tapak Tilas Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2010-2011. Buku ini dikemas sedikit berbeda dengan buku-buku bahts al-masa'il yang telah beredar selain mencantumkan jawaban formal fiqhiyyah, buku ini disajikan dengan mengedepankan analisa dan nalar *manhajī* mulai dari dalil, telaah kaedah dan kontekstualisasinya. Buku ini berisi 5 bab tentang ubudiyah 20 permasalah, mu'amalah 11 permasalah, munakahat 8 permasalah, jinayah dan siyasah 7 permasalah, serta masa'il syatta 17 permasalah. Pada buku ini, selain dicantumkan jawaban formal *fiqhiyyah*, juga disajikan analisa dan nalar *manhajī* mulai dari *dalīl*, telaah kaedah dan kontekstulaisasinya. Tim Tapak Tilas, "Mukadimah Penyusun" dalam Moh. Zadittaqwa (et.al), *Pencerahan Kitab Kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat* (Kediri: Lirboyo Press, 2011), ix.

[83] Dalam memberikan uraian itu Tim mengemukakan, bahwa esensi hutang (*qarḍ*) adalah*'aqd al-irfāq* (akad menolong sesama) untuk memberikan keringanan kepada yang membutuhkan, sesuai dengan firman Allah QS. Al-Maidah, 2 : وتعاونوا على البر والتقوى, sehingga tidak boleh mengandung syarat yang memberatkan salah satu pihak, seperti adanya tambahan dalam pengembalian, sebagaimana sabda Rasulullah saw.: كل قرض جر منفعة فهو حرام. Namun

mengemukakan *ta'bīr*, di antaranya dari kitab *Is'ād al-Rafīq* juz 1 : 114, *al-Muhadhdhab* juz 1 : 204, *Tuḥfat al-Muḥtāj* juz 5 : 47, *Al-Majmū'* juz 1 : 114, dan *Fatḥ al-Mu'īn Hāmish I'ānat al-Ṭālibīn* juz 3 : 19.

2) **Legalitas transaksi dalam *quest net,* sebagaimana dalam buku "Manhaj Solusi Umat : Jawaban Problematika Kekinian"**[84]

Terlebih dahulu Tim memberikan deskripsi persoalan *gold quest*, pertanyaan, abstraksi,[85] dasar al-Qur'an dan hadis terkait

---

bila penambahan tersebut tidak berawal dari syarat, tetapi diberikan oleh orang yang berhutang dengan kerelaan hatinya, maka diperbolehkan bahkan disunnahkan sebagaimana hadis Nabi saw.: ان خيركم احسنكم قضاء. Tim Pembukuan Purna Siswa 2011, *Pencerahan Kitab Kuning* ……, 142-144.

[84] Buku ini merupakan karya Team Kodifikasi Abiturien (DIFA '07) Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2007. Buku ini berusaha mengajak kalangan awam untuk mengenali dan mengejawentahkan teori-teori pencetusan hukum secara *manhajī*. Jawaban setiap persoalan dikemas dalam format perpaduan antara teori ushul dan kaedah fiqih, sehingga formulasi hukum yang diperoleh tampak jujur, transparan, vulgar dan apa adanya. Buku ini berisi 6 bagian, tentang '*ubūdiyat* 30 permasalah, mu'amalah 12 permasalah, *munākaḥat* 13 permasalah, *jināyat* 13 permasalah, *siyāsat* 16 permasalahan dan *masā'il shattā* 16 permasalah. KH. Mashduqi Mahfudh, "Kata Pengantar" dalam Muda'imullah Azza (et.al), *Manhaj Solusi Umat* ….., xiii. Bahkan buku ini merupakan refleksi dari pola pikir "poros tengah" yang menyeimbangkan antara kajian tekstual dengan kajian kontekstual secara *manhajī* yang tentu terdapat porsi kajian *linguistic-literal* sekaligus memberi tempat bagi akal untuk menelusuri sinergi antara teks dengan konteks terkait dengan kemaslahatan. Karenanya dalam menekankan sisi *manhajī*-nya, kajian dalam buku ini dituangkan dalam bentuk abstraksi jawaban dari sebuah permasalahan dengan menjadikan *al-kutub al-mu'tabarah* sebagai pijakan analisis primer, sehingga hasilnya tidak akan tercerabut dari kearifan *salaf al-ṣāliḥīn* dan akan terus berdekatan dengan sumber primer al-Qur'an dan hadis. Tim DIFA '07, "Muqaddimah" dalam Ibid., xvii.

[85] Yang di dalamnya terdapat *manhaj*, yaitu perlindungan terhadap hak kepemilikan harta (*ḥifẓ al-māl*) yang menjadi bagian dari pencapaian *maqāṣid*

dengan persoalan serta jawaban akhir, kemudian referensi dari kitab-kitab ulama' salaf. Jawaban dari persoalan ini, bahwa sistem bisnis *gold quest* dengan marketing *quest net*-nya adalah haram dan tidak dapat dibenarkan baik secara konsepsional (*kayfiyyat al-'aqd*) maupun aspek perlindungan terhadap ekses yang ditimbulkannya (*ṣiyānat al-insān 'an al-iḍrār*). Jawaban itu bersumber dari kitab *al-fiqh al-Islāmī wa adillatuh* juz 4 : 185-186, *uṣūl al-fiqh al-Islāmī* juz 2 : 879, *Rawḍat al-Ṭālibīn* juz 3 : 403-404 dan 406, *al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir* juz 1 : 399, *al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab* juz 9 : 305-306.[86]

---

al-sharī'ah, sehingga dalam peralihannya harus didasari unsur *al-tarāḍī* sebagaimana al-Qur'an surat *al-Nisā'* ayat 29 dan hadis "*innamā al-bay' 'an tarāḍ*". *Manhaj* lain yang terkait dengan persoalan ini adalah *bay' bi al-sharṭ* (jual beli bersyarat) berdasarkan hadis Bukhari dan Muslim "*mā kāna min sharṭ lays fī kitāb Allāh fahuwa bāṭil*", *iḍrār* (dampak negatif yang merugikan) yang termasuk pelanggaran terhadap al-Qur'an surat *al-Nisā'* ayat 29 dan hadis "*innamā al-bay' 'an tarāḍ*" dan *al-gharar* (manipulasi) berdasarkan hadis : "*anna al-Nabyy naha 'an bay' al-gharar*".

[86] Muda'imullah Azza (et.al), *Manhaj Solusi Umat*....., 118-126.

3) Hukum adopsi anak (*tabannī* : mengangkat anak), sebagaimana dalam buku "Santri Lirboyo Menjawab: Majmu'ah Keputusan Bahtsul Masa'iel"[87]

---

[87] Buku ini merupakan karya Tim Kodifikasi Bahtsul Masa-iel Tamatan Abad Pertama (KAUTSAR) Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2010. Buku ini diharapkan menjadi salah satu mata rantai al-Qur'an, al-Hadis, al-Ijma' dan al-Qiyas yang menjadi sumber penyelesaian segala persoalan. Meskipun sebagai mata rantai yang terakhir, setidaknya menjadi *tharwat turāth fiqhiyyah* bagi generasi mendatang. Buku ini dikemas tidak asal menjawab pertanyaan, namun sudah disertai uraian latar belakang pertanyaan dan pertimbangan-pertimbangan jawabannya, sehingga hadir secara utuh. Buku ini berisi 4 bagian; tentang *'ubūdiyyat* 33 permasalah, mu'amalah 20 permasalah, munakahat 13 permasalah, jinayah 3 permasalah, dan *masā'il shattā* 33 permasalah. Tim KAUTSRA, "Muqaddimah dan Ucapan Terima Kasih" dalam M. Hammam Mihron, *Santri Lirboyo Menjawab : Majmu'ah Keputusan Bahtsul Masa'iel* (Kediri: Pustaka Gerbang Lama, 2010), xi-xiii.

Sedang buku-buku lainnya dari hasil setiap tamatan adalah sebagaimana berikut ini :

Tamatan 2001 : Pojok Pesantren
Tamatan 2002 : Tiga Dimensi Kehidupan
Tamatan 2003 : Masa'ilul Ummah dan Esensi Mujtahid (Hasil bahts al-masa'il)
Tamatan 2004 : Mutiara Samudera Fiqh dan Kilas Balik Teoritis Fiqh (Ushul Fiqh)
Tamatan 2005 : Akidah Kaum Sarungan (Akidah) dan Kontekstualisasi Turats (Fiqh Kontekstual)
Tamatan 2006 : Fleksibilitas Fiqh (Hasil BM) dan Sejarah Tasyri' Islam (Sejarah Fiqh)
Tamatan 2007 : Manhaj Solusi Umat (Hasil BM), Simbiosis Agama dan Negara (Siyasah), Polaritas Sekterian Doktrin Pinggiran (Akidah) dan Mengkritik al-Qardlawi (Koreksi Pemikiran Yusuf al-Qardlawi)
Tamatan 2008 : Telaah Fiqh Holistik (Fiqh) (Hasil bahts al-masa'il), Aliran-aliran Teologi Islam (Akidah) dan Mutiara Pesantren (Tuntunan Ubudiyah)
Tamatan 2009 : Kang Santri (Hasil BM) dan Kearifan Syari'at (Hikmah Tuntunan Syariat)

Terlebih dahulu tim memberikan *taṣawwur al-mas'alah* (gambaran masalah), *al-as'ilat* (pertanyaan), *al-mīzān* (pertimbangan sebelum jawaban akhir) dari sisi fiqih yang juga dilengkapi dengan dasar al-Qur'an dan hadis, *al-ajwibat* (jawaban akhir) dan *al-marāji* (beberapa referensi) lengkap dengan *ta'bīr* dari kitab-kitab ulama salaf. Sebagai jawaban dari persoalan adopsi ini, tim memberikan jawaban "boleh" jika tidak bermaksud menyambungkan nasab anak angkat kepada orang tua angkat dan keluarganya, karena hal ini akan menyulitkan dalam masalah *maḥram*, wali nikah dan warisan. Jawaban itu bersumber dari kitab *Fatāwā al-Islām Su'āl wa Jawāb* juz 1 : 12 dan kitab *Qurrat al-'Ayn* : 167.[88]

Tamatan 2010 : Santri Lirboyo Menjawab (Hasil BM), Lentera Kehidupan (Sejarah Rasulullah saw), Menjawab Vonis Bid'ah (Dalil-dalil Amaliyah NU) dan Gerbang Andalus (Kamus Istilah Nahwu)

Tamatan 2011 : al-Qur'an Kita (Ulumul Qur'an), Jejak Sufi (Tasawuf), Jendela Madzhab (Istilah Fiqh), Pencerahan Kitab Kuning (Hasil BM) dan Kado Pesantren (Praktek Ubudiyah)

Tamatan 2012 : Menyibak Tabir Kiamat, Dampar Mabahits (Hasil bahts al-masa'il), Term Syari'at, Khutbah Jum'at dan *Mirror* (Cerita Sahabat)

[88] Ibid., 244-247.

4) **Persoalan membongkar kuburan mayit yang telah dikuburkan tanpa proses yang islami, sebagaimana dalam buku "*al-Nujūm al-Zāhirah fī Majmū'at Thamrat al-Mushāwarah al-Kubrā*"**[89]

Buku ini memberikan dua jawaban. Pertama, wajib dibongkar jika mayit belum dihadapkan ke kiblat atau belum dimandikan, selama kondisi mayit belum membusuk. Kedua, tidak boleh dibongkar, jika mayit belum dikafani atau belum disalati. Jawaban itu didasarkan pada *ta'bīr* dari kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj* juz 1 : 205, *Mughnī al-Muḥtāj* juz 2 : 28 dan *Ḥāshiyat al-Bujayrimī 'Alā al-Khaṭīb* juz 1 : 116.[90]

c. Bahts al-Masa'il LBMP2L dan Bahts al-Masa'il Kubra

Sebagai contoh dari hasil bahts al-masa'il LBMP2L adalah :

---

[89] Sebagai contoh dari hasil musyawarah gabungan Ibtida'iyah, walaupun secara global buku ini berisi tentang *naḥw ṣarf*, *fiqh shattā*, *tarkīb gharīb* dan mutiara hikmah meniti jalan illahi. Dalam menjelaskan problematika fiqh, buku ini merujuk pada kitab-kitab ulama' salaf. M. Bahrudin Fuad (et.al), *al-Nujūm al-Zāhirah fī Majmū'at Thamrat al-Mushāwarah al-Kubrā* (Kediri: Forum Pembukuan "*al-Majālis al-Quṭubiyyah* (FPMQ)" *Mutakharrijīn* Ibtidaiyyah 2007, 2007).

[90] Ibid., 67-68.

1) **Hukum jual beli pil ekstasi dan sejenisnya, sebagaimana pada buku *"Hidāyat al-Mubtadi'īn fī Masā'il al-Dīn* Masalah-masalah Agama Solusi dan Penalarannya"**[91]

Dalam menjawab persoalan ini terlebih dahulu penyusun mengemukakan latar belakang masalah, pertanyaan, rumusan jawaban, dasar (menurut penulis, sumber) penggalian hukum, *'ibārat-'ibārat* yang digunakan, dan uraian jawaban sebagai penerapan metode *istinbāṭ* hukum Islam.[92] Latar belakang

---

[91] Buku kumpulan hasil bahts al-masa'il tahun 1995-1999 yang meliputi masalah *'ubūdiyat* dengan 15 persoalan, *mu'āmalat* dengan 17 persoalan, *munākaḥat* dengan 4 persoalan dan *masā'il shattā* dengan 7 persoalan ini ditampilkan dengan formulasi metode *istinbāṭ* hukum sedemikian rupa, sebagai wujud keprihatinan, bahwa pada masa-masa sekarang ini mulai banyak berkembang gejala pemikiran yang meragukan akurasi dan relevansi rumusan kitab-kitab klasik yang *notabene*-nya hanya karena telah didesain beberapa abad silam. Sementara kita sangat *mafhūm*, relevansi rumusan sebuah hukum sangat bergantung pada sama dan tidaknya *'illat* yang terkandnung dalam hukum dengan berbagai permasalahan yang terus berkembang. Menurut penyusun, sama sekali bukan karena pengaruh rentang waktu antara Rasūl Allāh dengan para Imam *mujtahid*?. Sesungguhnya pijakan-pijakan yang dijadikan acuan dalam menetapkan sebuah hukum adalah nilai yang terkandung di dalam *naṣ* terlepas dari intervensi ruang dan waktu. Maka buku ini menjadi cermin, betapa sulit mengkonstruksi sebuah hukum langsung dari sumber al-Qur'an dan hadis sebagai sebuah jawaban dari problem yang terus berkembang. Karena itu penyusun menyitir sebuah kalimat mutiara "*idhā lam tara al-hilāl fa sallim li unās ra'awhu bi al-abṣāri*" (jika kalian tidak bisa melihat tanggal, serahkan kepada orang-orang yang bisa melihatnya dengan mata kepala). Tim Penyusun "Muqaddimah" dalam M. Ridlwan Qoyyum (Editor), *Hidāyat al-Mubtadi'īn fī Masā'il al-Dīn* Masalah-masalah Agama Solusi dan Penalarannya (Kediri: Lajnah Bahtsul Masa-il Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien, 1999), vi.

[92] Sebagai sebuah analisis penetapan hukum Islam dengan menggunakan dasar al-Qur'an dan hadis yang kemudian didekati menggunakan kaedah usul al-fiqh dan kaedah fiqih serta perbandingan dengan sumber hukum yang lain, seperti HAM dan lainnya.

persoalan ini adalah maraknya penggerebekan terhadap penjual, pengedar dan pemakai pil ekstasi yang semakin meningkat. Pertanyan yang muncul, bagaimanakah hukum mengkonsumsi dan menjual pil ekstasi, siapakah yang berhak melarangnya dan tindakan apakah yang paling efektif menurut fiqih untuk menganggulangi kasus ini?. Rumusan jawaban pertanyaan di atas, bahwa hukum mengkonsumsi pil ekstasi adalah haram, karena bahaya yang timbul. Demikian juga menjualnya adalah haram dan tidak sah. Yang berhak melarang adalah pemerintah dan setiap orang yang mampu menanggulanginya tanpa membahayakan kepada dirinya, seperti halnya tindakan yang paling efektif diserahkan kepada kebijakan pemerintah melalui undang-undang.

Rumusan jawaban itu didasarkan pada 'ibārat dari kitab I'ānat al-Ṭālibīn juz 4 : 156 dan 182, Mawāhib al-Ṣamad : 141, Majmū'āt Sab'at Kutub Mufidah : 160, Fatāwī Ibn Ḥajar juz 4 : 232-233, Fatḥ al-Mu'īn Hāmish I'ānat al-Ṭālibīn juz 2 : 354, Al-Madhāhib al-Arba'ah juz 2 : 4 dan juz 5 : 407, Is'ad al-Rafiq juz 2 : 63 dan juz 1 : 68, Al-Zawājir : 260-263, Tuḥfat al-Muḥtāj juz 9 : 179, Al-Sharwanī juz 9 : 238, kitab Nihāyat al-Zayn : 35, Al-Jamal 'alā al-Manhaj juz 3 : 26, Bughyat al-Mustarshidīn : 126, dan Bujayrimī 'alā al-Khaṭīb juz 3 : 84.[93]

---

[93] Walaupun juga dilengkapi dengan uraian jawaban secara metodologis, yaitu :

a) Terlebih dahulu disebutkan QS. *Al-Mā'idat* ayat 9 tentang keharaman *khamr* sebagai dasar melakukan *qiyās* antara pil ekstasi dengan *khamr*, karena ada kesamaan *'illat*, yaitu di samping najis, merusak akal, juga pengaruhnya yang dapat menyulut pertengkaran.

b) Dikemukakan pandangan ulama, misalnya fatwa *Muftī* Agung Mesir dan pendapat Ibn Taymiyyah.

c) Kemudian dikemukakan hadis-hadis yang terkait dengan persoalan, misalnya HR. Muslim dari Ibn 'Umar Nabi saw. bersabda : "*kull muskir khamr wa kull muskir ḥarām*", HR. Ahmad dan Imam empat, Rasūl

2) **Hukum jual beli tokek sebagai obat penyakit AIDS, sebagaimana pada buku "*Maslak al-Murīdīn fī Natā'ij al-Mubāḥithīn*"[94]**

Jawaban dari persoalan ini adalah tidak boleh menurut selain madhhab *Mālikiyyah*. Menurut *Mālikiyyah*, tokek boleh diperjual-belikan karena termasuk perkara yang suci dan bisa dimanfaatkan. Jawaban itu diambil dari kitab *al-mawsū'at al-fiqhiyyah al-kuwaytiyyah* juz 42 : 316-317. Dalam kitab *al-kāfī fī fiqh ahl al-madīnah* juz 2 : 674-675 yang juga menjadi salah satu referensinya, bahkan disebutkan hadis tentang larangan jual beli anjing yang sekaligus menguatkan pendapat *Mālikiyyah* di atas dan karenanya yang diharamkan hanyalah jual beli anjing.[95]

3) **Kontroversi putusan MK tentang anak di luar nikah sebagai salah satu keputusan bahts al-masa'il Kubra IV LBMP2L tanggal 9-10 Mei 2012[96]**

Kegelisahan LBMP2L bermula dari keputusan Mahkamah Konstitusi (MK), bahwa Pasal 43 ayat (1) UU. Nomor I Tahun

---

Allāh saw. bersabda : "*Mā askara qalīluh fa kathīruh ḥarām*", hadis "*lā ḍarar wa lā ḍirār*", hadis "*tafakkarū fī khalq Allāh*", dan sabda Nabi saw. : "*Inna Allāh ḥarrama bay' al-khamr wa al-maytah wa al-khinzīr wa al-aṣnām*".

d) Setelah itu dikemukakan kaedah fiqih, di antaranya adalah "*Jalb al-Maṣāliḥ al-Khāṣṣat aw al-Rājihah*" dan *dar' al-mafāsid wa al-maḍārr*. M. Ridlwan Qoyyum (Editor), *Hidāyat al-Mubtadi'īn* ……, 62-65.

[94] Yang menjadi bagian dari hasil keputusan bahts al-masa'il LBMPP. Lirboyo tahun 2007-2010, meliputi masalah '*ubūdiyat*, *mu'āmalat,* makanan dan kewanitaan, *jināyat, siyāsat* dan *masā'il shattā*. M. Thohari Muslim (Editor), *Maslakul Muridin fi Nata'ijil Mubahitsin, Hasil Keputusan Bahtsul Masa'il LBM PP. Lirboyo 2007-2010* (Kediri: Lajnah Bahtsul Masa-il Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien, 2010).

[95] Ibid., 64-67.

[96] Dokumen Keputusan bahts al-masa'il Kubro IV LBMP2L Komisi A tahun 2012, 1. Lihat juga http://lbm.lirboyo.net/kontroversi-putusan-mk-tentang-anak-di-luar-nikah/ (14 Mei 2012).

1974 tentang perkawinan yang menyatakan : “anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya” tidak memiliki kekuatan hukum mengikat sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya. Karenanya, ayat tersebut harus dibaca, “anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”.

Terhadap putusan MK itu, Majelis Ulama Inodnesia (MUI) mengecam, karena MK dinilai telah mencabik-cabik ajaran Islam dan membuka pintu bagi perzinaan. Sampai-sampai *Rais ‘Am* PBNU KH. MA. Sahal Mahfudh menginstruksikan kepada panitia Munas Alim Ulama NU 2012 untuk mengkaji kembali batas ketaatan warga kepada pemerintah terkait keputusan MK mengenai status hukum anak di luar nikah yang sah yang dinilai bertentangan dengan syariat Islam. Ketua MK, Mahfud MD menilai MUI tidak faham konsep hukum, karena telah mengatakan, bahwa putusan tersebut menghalalkan perzinahan. Justru menurut MK, vonis itu mengancam orang agar tidak berbuat zina dan agar mau bertanggung jawab pada anaknya. Ia juga menyatakan, MUI sendiri menyamakan hubungan keperdataan dengan hubungan nasab.

Putusan MK hanya mengakui anak hasil perkawinan sah secara agama. Di luar itu, secara hukum anak tidak ada nasab dari bapaknya dan hanya perdata saja. Ia menggambarkan, misal ada anak terlahir dari hasil perzinaan dan bapaknya tidak

bertanggung jawab, maka anak ini bisa menuntut bapaknya secara perdata. Ia menyatakan, pihaknya tidak secara spesifik menyebut sahnya perkawinan seseorang, tapi bahwa orang yang kawin sah secara agama atau kawin siri harus dinyatakan mempunyai hubungan perdata dan hak-hak keperdataan yang bisa dituntut seorang anak dari ayahnya yang tidak mau mengakui. Termasuk dalam hal ini adalah kawin kontrak yang dilakukan secara sah tidak serta merta selesai. Pokoknya kalau ada anak, maka sang ayah harus bertanggung jawab. Wakil Menteri Agama, Nazarudin Umar, mengaku siap menjalankan putusan MK. Menurutnya, implementasi putusan MK tersebut adalah anak yang tidak mempunyai akta kelahiran (lengkap dengan nama ayah dan ibu) karena orang tuanya tidak memiliki akta nikah, maka sekarang hal itu bisa berubah.

Terhadap persoalan itu, LBMP2L memberikan jawaban, bahwa keputusan MK tidak sesuai dengan rumusan fiqh. Dalam memutuskan persoalan ini, LBMP2L menggunakan beberapa referensi, yaitu *Bujayrimī 'alā al-Khaṭīb*[97] juz 4 : 167, *Al-Wasīṭ*[98] Juz 5 : 103, dan *Mugnī al-Muḥtāj*[99] juz 4 : 103.

---

[97] Nama lengkap kitab itu adalah *Ḥāshiyat al-Bujayrimī 'alā al-Khaṭīb* karya Syaykh Sulayman ibn Muhammad al-Bujayrimi (-1221 H), merupakan komentar dari kitab *Al-Iqnā' fī Ḥilli Alfāẓ Abī Shujā'* karya al-Sharbayni al-Khatib yang terdiri dari 4 jilid. "Fikih, Kitab" dalam Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum* …….., 352.

[98] Kitab ini merupakan ringkasan Imam al-Ghazali dari kitabnya sendiri *al-Basīṭ*, sebagai kitab generasi keempat dalam jajaran kitab fikih rujukan madhhab Shafi'i, setelah *Al-Umm* karya Imam Shafi'i, *Mukhtaṣar al-Muzānī* yang merupakan ringkasan dari kitab *Al-Umm* karya Ismail ibn Yahya al-Muzānī dan *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyah al-Madhhab* karya Al-Juwayni. Kitab *Al-Wasīṭ* ini kemudian diringkas lagi oleh al-Ghazali dengan nama *Al-Wajīz* dalam dua jilid. Ibid., 2 : 350.

[99] Kitab *Mughnī al-Muḥtāj* merupakan karangan al-Khatib al-Sharbayni yang memberi komentar terhadap kitab *Minhāj al-Ṭālibīn* karya Imam al-Nawawi yang merupakan ringkasan dari kitab *al-Muḥarrar fī al-Furū' al-*

Untuk lebih jelasnya, berikut dikemukakan tabel tentang dasar jawaban persoalan.

Tabel 3.1
Jawaban Persoalan dalam Bahts al-Masa'il LBMP2L Bersadarkan *Ta'bīr*

Persoalan	Jawaban	Dasar Penjawaban
Presiden wanita, sebagaimana dalam buku "*Manhaj Solusi Umat Jawaban Problematika Kekinian* (Purna Siswa Aliyah 2007).	Tidak boleh sesuai pendapat *jumhūr ulamā'*, karena salah satu persyaratan *khalīfat* adalah laki-laki, dan oleh *mushāwirīn* presiden dianalogikan dengan *khalīfat*.	*Ta'bīr* dari kitab *Sharḥ Matn Abī Shujā' : Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb*, 108-109 dan "Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb" dalam Muṣṭafā Dayb al-Baghā, *Al-Tadhhīb fī Adillat Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb*, 259-261.
Hukum pinjaman modal bersyarat sebagaimana dalam buku "*Pencerahan Kitab kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat*" (2011).	Tidak boleh, sebab persyaratan dalam praktik ini termasuk kategori *qarḍ jarra naf`an* (hutang yang menarik keuntungan). Oleh karenanya, solusi dari masalah ini adalah	*Ta'bīr* dari kitab *Is'ād al-Rafīq* juz 1 halaman 114, *al-Muhadhdhab* juz 1:204, *Tuḥfat al-Muḥtāj* juz 5 : 47, *Al-Majmū'* juz 1 : 114, dan *Fatḥ al-Mu'īn Hāmish I'ānat al-Ṭālibīn* juz 3 : 19.

Shāfi'iyyah karangan Imam al-Rafi'i. Sementara Imam al-Ramli menulis kitab *Nihāyat al-Muḥtāj* untuk memberi komentar terhadap kitab *Minhāj al-Ṭālibīn* juga. Ibid., 2, : 351.

	dengan jalan nadhar.	
Legalitas sistem bisnis *gold quest* dengan marketing *quest net*-nya, sebagaimana dalam buku "Manhaj Solusi Umat : Jawaban Problematika Kekinian" (2007).	Haram dan tidak dapat dibenarkan baik secara konsepsional (*kayfiyyat al-'aqd*) maupun aspek perlindungan terhadap ekses yang ditimbulkannya (*ṣiyānat al-insān 'an al-iḍrār*).	*Ta'bīr* dari kitab *al-fiqh al-Islāmī wa adillatuh* juz 4 : 185-186, *uṣūl al-fiqh al-Islāmī* juz 2 : 879, *Rawḍat al-Ṭālibīn* juz 3 : 403-404 dan 406, *al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir* juz 1 : 399, *al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab* juz 9 : 305-306.
Adopsi anak, sebagaimana pada buku "*Santri Lirboyo Menjawab : Majmu'ah Keputusan Bahtsul Masa'iel*" 2010.	Boleh, jika tidak bermaksud menyambungkan nasab anak angkat kepada orang tua angkat dan keluarganya.	*Ta'bīr* dari kitab *Fatāwā al-Islām Su'āl wa Jawāb* juz 1, 12 dan kitab *Qurrat al-'Ayn*, 167.
Membongkar kuburan mayit yang telah dikuburkan tanpa proses yang islami, sebagaimana pada buku "*al-Nujūm al-Zāhirah fī*	Pertama, wajib dibongkar jika mayit belum dihadapkan ke kiblat atau belum dimandikan, selama kondisi mayit belum membusuk. Kedua, tidak	*Ta'bīr* dari kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj* juz 1, 205, *Mughnī al-Muḥtāj* juz 2, 28 dan *Ḥāshiyat al-Bujayrimī 'Alā al-Khaṭīb* juz 1, 116.

Majmū'at Thamrat al-Mushāwarah al-Kubrā" (2007).	boleh dibongkar, walaupun belum dikafani atau belum disalati.	
Hukum jual beli pil ekstasi dan sejenisnya, sebagaimana pada buku "*Hidāyat al-Mubtadi'īn fī Masā'il al-Dīn* Masalah-masalah Agama Solusi dan Penalarannya" (1999).	Hukum mengkonsumsi pil ekstasi adalah haram, karena bahaya yang timbul. Demikian juga menjualnya adalah haram dan tidak sah.	*Ta'bīr* dari kitab *I'ānat al-Ṭālibīn* juz 4 : 156 dan 182, *Mawāhib al-Ṣamad,* 141, *Majmū'āt Sab'at Kutub Mufīdah*, 160, *Fatāwī Ibn Ḥajar* juz 4 : 232-233, *Fatḥ al-Mu'īn Hāmish I'ānat al-Ṭālibīn* juz 2 : 354, *Al-Madhāhib al-Arba'ah* juz 2 : 4 dan juz 5 : 407, *Is'ad al-Rafiq* juz 2 : 63 dan juz 1 : 68, *Al-Zawājir,* 260-263, *Tuḥfat al-Muḥtāj* juz 9 : 179, *Al-Sharwanī* juz 9 : 238, *Nihāyat al-Zayn*, 35, *Al-Jamal 'alā al-Manhaj* juz 3 : 26, *Bughyat al-Mustarshidīn,* 126, dan *Bujayrimī 'alā al-Khaṭīb* juz 3 : 84.
Jual beli tokek sebagai obat penyakit AIDS, sebagaimana pada buku "*Maslak al-Murīdīn fī Natā'ij al-Mubāḥithīn*" (2007-2010).	Tidak boleh menurut selain *Mālikiyyah.* Menurut *Mālikiyyah*, boleh karena termasuk perkara yang suci dan bermanfaat.	*Ta'bīr* dari kitab *al-mawsū'at al-fiqhiyyah al-kuwaytiyyah* juz 42 : 316-317 dan *al-kāfī fī fiqh ahl al-madīnah* juz 2: 674-675.
Kontroversi putusan MK tentang anak di	Keputusan MK itu tidak sesuai dengan rumusan	*Ta'bīr* dari kitab *Bujayrimī 'Alā al-Khaṭīb* juz 4 : 167, *Al-Wasīṭ* Juz 5 : 103, dan *Mugnī al-Muḥtāj* juz 4 :

luar nikah, sebagai salah satu keputusan bahts al-masa'il Kubra IV LBMP2L tanggal 9-10 Mei 2012.	fiqh.	103.

2. FBMPP

Berdasarkan kajian penulis terhadap hasil-hasil bahts al-masa'il FBMPP, sebagaimana pada buku "*Sanatir Pare: Kumpulan Jawaban Problematika Kekinian*"[100] dan buku "Solusi Masa'il Fiqhiyyah : *Majmu'at Muqarrarāt Baḥth al-Masa'il li Nadwah Baḥth al-Masa'il li al-Ma'āhid al-Islāmiyyah bi Fāre Mundhu Sanah* 2001-2009", bahwa jawaban semua persoalan didasarkan pada

[100] Buku ini merupakan karya pengurus FBMPP periode 2010-2012, yang berisi keputusan bahts al-masa'il FBMPP sejak tahun 2001-2012. Buku ini memuat kembali keputusan bahts al-masa'il sebelum tahun 2010, sebagaimana pada buku "Solusi Masa'il Fiqhiyyah : *Majmu'at Muqarrarāt Bahth al-Masa'il li Nadwah Bahth al-Masa'il li al-Ma'āhid al-Islāmiyyah bi Fāre Mundhu Sanah* 2001-2009" yang diedit oleh Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, (Kediri: FBMPP Se Eks Kawedanan Pare, 2009). Buku kedua ini merupakan karya pengurus FBMPP periode 2007-2009, yang diharapkan menjadi petunjuk pelaksanaan ibadah yang harus bersumber dari al-Kitab dan al-Sunnah. Buku ini berisi 59 jawaban persoalan sejak dari hasil bahsul masa'il FBMPP I hingga XVI. Buku ini menyajikan jawaban berbagai problematika, meliputi akidah 5 persoalan, *najāsat* 1 persoalan, bersuci 5 persoalan, salat 9 persoalan, zakat 8 persoalan, pernikahan 5 persoalan, kematian 6 persoalan, transaksi 13 persoalan, kenegaraan 9 persoalan dan problematika baru 26 persoalan. Ahmad Shodiq Ihsan, et.al, *Sanatir Pare : Kumpulan Jawaban Problematika Kekinian* (Kediri: FBMPP Se Eks Kawedanan Pare, 2012).

ta'bīr dari kitab-kitab ulama salaf[101] yang bersumber dari *al-Kitāb* dan al-Sunnah.[102]

Berikut dikemukakan beberapa persoalan yang dijawab berdasarkan *ta'bīr* dari kitab-kitab ulama' salaf.

a. Pernikahan Saudara Tiri

Dalam menjawab persoalan ini, FBMPP[103] memberikan jawaban boleh, karena saudara tiri bukan *maḥram*. Jawaban itu didasarkan pada *ta'bīr* dari kitab *al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab* juz 19 : 374 setelah terlebih dahulu FBMPP memberikan pengantar yang kemudian memunculkan pertanyaan dan baru

---

[101] Dalam hal ini terdiri dari kitab-kitab tafsir, seperti *al-durr al-manthūr* karya al-Suyuti, *Tafsīr Ibn Kathīr*, *Tafsīr al-Kabīr* karya al-Razi dan *Tafsīr al-Jalālayn*; kitab-kitab hadis dan *sharḥ al-ḥadīth*, seperti *al-muwaṭṭa'*, *sharḥ al-Zarqānī*, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Fayḍ al-Qadīr*, *nayl al-awṭār*, *Sharḥ Sunan Abī Dāwud* karya 'Abd al-Muhsin al-'Ubbad, *'Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; kitab-kitab *tawḥīd*, seperti *al-Ḥuṣūn al-Ḥamīdiyyah 'alā al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*; kitab qawa'id fiqih, seperti *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* karya al-Suyuti; kitab-kitab fiqh madhhab *Shāfi'iyyah* dan kitab-kitab fiqih antar madhhab, seperti *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah* dan *al-Fiqh al-Islāmī wa adillatuh* karya Wahbah al-Zuhayli; fatwa-fatwa ulama' *muta'akhkhirīn* bahkan *'aṣriyyin*, seperti *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah* karya Ibn Hajar al-Haytami, *Fatāwā Taqy al-Dīn al-Subkī*, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, *Hādhā Ḥalāl wa Hādhā Ḥarām, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*; kitab-kitab fiqih pokok, seperti *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab* karya al-Nawawi; dan kitab khusus karya ulama Indonesia, seperti *al-Dā'irat al-Ufuqiyyah li Ma'rifat al-Qiblah al-Shar'iyyah fī Bilādinā al-Jāwiyyah wa al-Mādūriyyah* karya Ahmad Asy'ari Anggota Syuriyah NU Surakarta; kitab-kitab tasawwuf, seperti *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalat 'Allām al-Ghuyūb* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*; bahkan kitab filsafat, seperti *al-Munqidh min al-Ḍalāl* karya Imam al-Ghazali.

[102] Ahmad Shodiq Ihsan, "al-Taqdīm" dalam Ibid., xi.

[103] Ibid., 102 dan Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, Solusi Masa'il Fiqhiyyah ….., 78. Masalah itu menjadi salah satu pembahasan bahts al-masa'il FBMPP ke-10 di PP. Ma'hadut Tholabah Kebondalem Kandangan tanggal 21-22 Juli 2006.

memberikan jawaban yang didasarkan pada *ta'bīr* dari kitab-kitab ulama salaf.

b. Mayit Islam Dirawat Secara Kristen

Dalam menjawab persoalan ini, FBMPP[104] mengharuskan pengulangan kembali terhadap perawatan janazah, karena perawatan janazahnya dipandang tidak sah, selama masih bisa dilakukan, baik memandikan, mengkafani dan memakamkan-nya. Jawaban itu didasarkan pada *ta'bīr* dari kitab *Fatḥ al-Wahhāb bi Hāmish al-Jamal* juz 2 : 142, *I'ānat al-Ṭālibīn* juz 2 : 121-122, 125, 129, dan 133; *Ḥāshiyat al-Bājūrī* juz 1 : 381 dan *Nihāyat al-Zayn*, 149 setelah terlebih dahulu FBMPP memberikan pengantar yang kemudian memunculkan pertanyaan.

c. Penjaga Mayat Non Muslim

Menurut FBMPP,[105] orang Islam *haram* hukumnya menjaga mayat Non Muslim dengan tujuan untuk mendapatkan upah, karena ada unsur penghormatan pada orang kafir. Hasil bahts al-masa'il itu didasarkan pada *ta'bīr* kitab *Bughyat al-Mustarshidīn* : 248, *Is'ād al-Rafīq* juz 2 : 131, *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj* juz 9 : 347, *Ḥāshiyat Qulyūbī wa 'Umayrah* juz 3 : 67, dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* juz 2 : 91, setelah FBMPP memberikan pengantar yang kemudian memunculkan pertanyaan dan baru memberikan jawaban.

---

[104] Ahmad Shodiq Ihsan, et.al, *Sanatir Pare* ……, 111-114 dan Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, Solusi Masa'il Fiqhiyyah……, 8-10. Masalah itu menjadi salah satu pembahasan bahts al-masa'il FBMPP ke-3 di PP. Darul Fatihin Tegalrejo Badas Pare tanggal 4-5 Oktober 2002.

[105] Ahmad Shodiq Ihsan, et.al, *Sanatir Pare* ……, 115-118 dan Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, Solusi Masa'il Fiqhiyyah ……, 39-41. Masalah itu menjadi salah satu pembahasan bahts al-masa'il FBMPP ke-7 di PP. Raudlatul Ulum Kencong Pare tanggal 26-27 Juni 2004.

d. Upah Kerja dari Perusahaan yang Haram

Dalam menjawab persoalan ini, FBMPP[106] memberikan jawaban haram bagi pekerja yang berkaitan langsung dan hanya *makruh* bagi pekerja yang tidak berkaitan langsung. Jawaban itu didasarkan pada *ta'bīr* di antaranya dari kitab *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā* juz 2 : 233 yang di dalamnya terdapat hadis Nabi saw.[107] dan *Mughnī al-Muḥtāj* juz 3 : 246 setelah terlebih dahulu FBMPP memberikan pengantar dan pertanyaan kemudian memberikan jawaban.

e. Status NKRI

Status Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sangat terkait dengan perspektif fiqh dalam memberikan status terhadap Negara Indonesia. Menurut FBMPP[108] Indonesia sebagai *dār al-Islām* atau *dār al-da'wah* bukan *dār al-kāfir* atau *dār al-ḥarb*. Dengan status itu, Indonesia tidak boleh dijadikan sebagai sasaran perang yang menjadi wujud dari pemaknaan jihad, dan keutuhan NKRI harus dipertahankan. Jawaban itu didasarkan pada *ta'bīr* di antaranya dari kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj* juz 9 : 312 yang di dalamnya terdapat hadis Nabi saw.[109] dan

---

[106] Ahmad Shodiq Ihsan, et.al, *Sanatir Pare* ……, 134-136 dan Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, Solusi Masa'il Fiqhiyyah ……, 29-31. Masalah itu menjadi salah satu pembahasan bahts al-masa'il FBMPP ke-5 di PP. Ma'hadut Tholabah Kebondalem Kandangan tanggal 26-27 Agustus 2003.

[107] Hadis yang dimaksud adalah : من لم يسال من أين مطعمه ولامن أين مشربه لم يبال الله عزوجل من أيّ أبواب جهنم أدخله.

[108] Ahmad Shodiq Ihsan, et.al, *Sanatir Pare* ……, 159-165 dan Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, Solusi Masa'il Fiqhiyyah ……, 68-73. Masalah itu menjadi salah satu pembahasan bahts al-masa'il FBMPP ke-9 di PP. Mahir Arriyadl Ringinagung tanggal 10-11 Februari 2006.

[109] Hadis yang dimaksud adalah :الاسلام يَعلو ولايُعلَى عليه.

Ḥāshiyat al-Jamal juz 5 : 209 setelah terlebih dahulu FBMPP memberikan pengantar, pertanyaan dan baru kemudian jawaban.

f. Tehnik Hukuman Mati

Dalam menjawab permintaan Amrozi terhadap ekskusi hukuman mati dalam bentuk hukum pancung bukan tembak dan penolakan pemerintah Indonesia terhadap pemberlakuan hukum pancung, FBMPP[110] memberikan jawaban boleh, jika terdapat persetujuan dari penuntut hukuman dan jika terbukti hukuman tembak bisa mempercepat dan mempermudah kematian. Jawaban itu didasarkan pada *ta'bīr* di antaranya dari kitab *al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab* juz 22 : 735 dan juz 18 : 460 yang di dalamnya terdapat hadis yang memperkuat, juga *Tafsīr al-Kabīr* juz 3 : 60 setelah terlebih dahulu FBMPP memberikan pengantar yang kemudian memunculkan pertanyaan dan baru memberikan jawaban yang didasarkan pada *ta'bīr* dari kitab-kitab ulama salaf.

g. Penambangan Pasir (Sungai Brantas Kediri) secara Mekanik

FBMPP memberikan jawaban tidak boleh, karena ada larangan dari pemerintah. Jawaban itu didasarkan pada *ta'bīr* kitab *al-Sharwānī* juz 6 : 207, *al-Ḥāwī li al-Fatāwī* juz 1 : 129, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* juz 6 : 400, dan *Bughyat al-Mustarshidīn* : 189. *Ta'bīr* kitab-kitab itu jika penulis pelajari memperhatikan terhadap kemashlahatan umum yang tentu dalam hal ini dilindungi oleh aturan pemerintah. [111]

---

[110] Ahmad Shodiq Ihsan, et.al, *Sanatir Pare* ......, 182-188 dan Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, Solusi Masa'il Fiqhiyyah......, 114-119. Masalah itu menjadi salah satu pembahasan bahts al-masa'il FBMPP ke-14 di PP. Fathul Ulum Kwagean Krenceng tanggal 7-8 Juni 2008.

[111] Ahmad Shodiq Ihsan, et.al, *Sanatir Pare* ......, 205-207.

h. Main Hakim Sendiri

Dalam menjawab persoalan pembakaran pelaku pencurian kendaraan bermotor (curanmor) yang telah menjadi kesepakatan antara kepala desa dengan rakyatnya di suatu desa, FBMPP[112] memberikan jawaban haram. Jawaban itu didasarkan pada *ta'bīr* di antaranya dari kitab *Is'ād al-Rafīq*, 100-101, *Fatḥ al-Bārī* juz 6 : 257 dan *al-Mughnī Sharḥ al-Kabīr* juz 9 : 392 yang di dalamnya dikuatkan dengan hadis Nabi saw. setelah terlebih dahulu FBMPP memberikan pengantar yang kemudian memunculkan pertanyaan.

Untuk lebih jelasnya, berikut dikemukakan tabel jawaban persoalan berdasarkan *ta'bīr* dari kitab ulama' salaf.

Tabel 3.2
Jawaban Persoalan dalam Bahts al-Masa'il FBMPP Bersadarkan *Ta'bīr*

Persoalan	Jawaban	Dasar Penjawaban
Pernikahan saudara tiri.	Boleh, karena bukan *maḥram*.	*Ta'bīr* dari kitab *al-Majmū'* juz 19 : 374.
Mayit Islam dirawat secara kristen.	Harus diulang perawatan janazah, karena dipandang tidak sah, selama masih bisa dilakukan.	*Ta'bīr* dari kitab *Fatḥ al-Wahhāb bi Hāmish al-Jamal* juz 2 : 142, *I'ānat al-Ṭālibīn* juz 2 : 121-122, 125, 129, dan 133; *Ḥāshiyat al-Bājūrī* juz 1 : 381 dan *Nihāyat al-Zayn*, 149.
Penjaga mayat	*Haram* hukumnya	*Ta'bīr* kitab *Bughyat al-*

[112] Ibid., 218-219 dan Muhammad Ayman al-Akiti, et.al, Solusi Masa'il Fiqhiyyah ….., 6-7. Masalah itu menjadi salah satu pembahasan bahts al-masa'il FBMPP ke-2 di PP. Mahir Arriyadl Ringinagung tanggal 24-25 Juli 2002.

non muslim.	menjaga mayat non muslim untuk mendapatkan upah, karena ada unsur penghormatan pada orang kafir.	*Mustarshidīn*, 248, *Is'ād al-Rafīq* juz 2 : 131, *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj* juz 9 : 347, *Ḥāshiyat Qulyūbī wa 'Umayrah* juz 3 : 67, dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* juz 2 : 91.
Upah karyawan perusahaan yang haram.	Haram bagi pekerja yang berkaitan langsung dan *makruh* bagi pekerja yang tidak berkaitan langsung.	*Ta'bīr* di antaranya dari kitab *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā* juz 2 : 233 dan *Mughnī al-Muḥtāj* juz 3 : 246 setelah terlebih dahulu FBMPP memberikan pengantar dan pertanyaan kemudian memberikan jawaban.
Status NKRI.	Indonesia sebagai *dār al-Islām* atau *dār al-da'wah* bukan *dār al-kāfir* atau *dār al-ḥarb*. Karenanya, Indonesia tidak boleh diperangi sebagai wujud dari pemaknaan jihad.	*Ta'bīr* di antaranya dari kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj* juz 9 : 312 dan *Ḥāshiyat al-Jamal* juz 5 : 209 setelah terlebih dahulu FBMPP memberikan pengantar, pertanyaan dan baru kemudian jawaban.
Permintaan hukuman mati dalam bentuk hukuman pancung.	boleh, jika terdapat persetujuan dari pihak penuntut dan jika terbukti hukuman tembak bisa mempercepat kematian.	*Ta'bīr* di antaranya dari kitab *al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab* juz 22 : 735 dan juz 18 : 460 yang di dalamnya terdapat hadis yang memperkuat, juga *Tafsīr al-Kabīr* juz 3 : 60.

Penambangan pasir.	Tidak boleh, karena ada larangan pemerintah.	*Ta'bīr* kitab *al-Sharwānī* juz 6 : 207, *al-Ḥāwī li al-Fatāwī* juz 1 : 129, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* juz 6 : 400, dan *Bughyat al-Mustarshidīn*, 189.
Pembakaran pelaku curanmor.	Haram.	*Ta'bīr* di antaranya dari kitab *Is'ād al-Rafīq*, 100-101, *Fatḥ al-Bārī* juz 6 : 257 dan *al-Mughnī Sharḥ al-Kabīr* juz 9 : 392.

C. Penggunaan Hadis dalam Penetapan Hukum Islam pada Kegiatan Bahts al-Masa'il Pesantren Salaf Kediri

Terlebih dahulu perlu penulis kemukakan tentang motivasi penggunaan hadis dalam penetapan hukum Islam melaui kegiatan baths al-masa'il, baik di LBMP2L maupun di FBMPP. Berdasarkan penjelasan para nara sumber, bahwa motivasi penggunaan hadis dalam menjawab persoalan adalah :

1. Pada dasarnya, hadis termasuk sumber utama hukum Islam di samping al-Qur'an,[113] karena urutan sistem pengambilan hukum dalam Islam adalah al-Qur'an dan hadis kemudian baru ijma' dan *qiyas*.[114]
2. Munculnya anggapan perlunya kontekstualisasi hadis,[115] karena *ta'bīr* diyakini tidak sesuai dengan konteks hadis.[116]

---

[113] Agus Reza, M. Saifuddin, Musta'in, Nabil dan Ahid Yasin, *wawancara*, Kediri, 24 Mei 2012.

[114] Athoillah, *wawancara*, Kediri, 25 Juli 2012.

[115] KH. An'im Falahuddin Mahrus, *wawancara*, Kediri, 22 Oktober 2011.

[116] HM. Abdul Mu'id Shohib, *wawancara,* Kediri, 24 Oktober 2011.

3. Ketika tidak ditemukan *ta'bīr* dalam kitab-kitab *salaf*, sehingga harus memahami atau membongkar kembali hadis yang digunakan.[117]
4. Secara khusus terdapat himbauan dari Pengurus Wilayah NU Jawa Timur untuk mencantumkan hadis dalam menetapkan hasil baths al-masa'il guna memperkuat akidah *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*.[118]
5. Mengimbangi gerakan *salafī* dan *wahhabī*[119] yang fanatik dengan hadis[120] atau bahkan masyarakat sendiri dengan munculnya banyak aliran dalam Islam menghendaki jawaban atas persoalan-persoalan terkini yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis,[121] meskipun pada dasarnya, *ta'bīr- ta'bīr* yang disampaikan ulama *salaf* sebenarnya juga bermuara pada al-Qur'an dan hadis.

Beberapa motivasi itu yang kemudian mendorong pesantren salaf untuk menggunakan hadis sebagai dasar penetapan hukum Islam, sebagaimana uraian berikut.

1. LBMP2L

Pada forum bahts al-masa'il LBMP2L dalam beberapa tahun,[122] para *mushāwirīn* sudah menggunakan hadis dalam

---

[117] K. Muharror, *wawancara*, Kediri, 15 Juni 2012.

[118] Abdul Kafi Ridha, *wawancara*, Kediri, 15 Mei 2012, sebagaimana KH. Abu Musa, *wawancara*, Kediri, 25 Juli 2012, karena di NU Kabupaten Kediri telah diterbitkan "Buku Aswaja NU Kediri I" dan "Buku Aswaja NU Kediri II".

[119] KH. Abu Musa, K. Khafidh Ghozali, K. Muharror, Ahmad Shodiq Ihsan dan Ida Anshori, *wawancara*, Kediri, 25 Juli 2012.

[120] Yusuf Nur, *wawancara*, Kediri, 25 Juli 2012.

[121] KH. Abdullah Kafabihi Mahrus, *wawancara*, Kediri, tanggal 24 Mei 2012.

[122] Misalnya tahun 2005, sebagaimana pada buku "*Kaum Santri Menjawab Problematika Sosial*, *Fenomena Bahtsul Masail* Pesantren Lirboyo",

memutuskan berbagai persoalan, meskipun penggunaan hadis tersebut tidak secara langsung. Mereka tetap menggunakan *ta'bīr* dari *qawl* para ulama *salaf* untuk menjawab persoalan-persoalan terkini, kemudian dikuatkan dengan atau ditelisik kembali dasar al-Qur'an dan hadis dengan tidak serta-merta menerimanya secara mentah-mentah,[123] tetapi dengan melakukan kontekstualisasi.[124]

KH. M. Azizi Hasbullah, salah satu dewan perumus bahts al-masa'il LBMP2L, menyatakan, bahwa penggunaan hadis dalam bahts al-masa'il dilakukan dengan alur dari bawah ke atas. Menelusuri hukum persoalan harus bermula dari membaca *ta'bīr* suatu kitab atau *qawl* ulama' untuk kemudian dipelajari metode (*manhaj*) yang digunakan ulama' guna memutuskan hukum melalui kaidah ushul fikih, dan baru dikuatkan dengan hadis. Mengapa tidak bermula dari pelacakan terhadap hadis yang menjadi dasar suatu persoalan dan baru kemudian dicari *ta'bīr*-nya?.

Menurut pandangannya, bahwa al-Qur'an dan hadis bukan merupakan kitab hukum, tetapi merupakan kitab sumber hukum. Jika memutuskan suatu hukum langsung berdasarkan pada al-Qur'an atau hadis dikhawatirkan akan mendapatkan interpretasi yang salah, karena al-Qur'an maupun hadis merupakan kumpulan kalimat yang komprehensip (*jāmi' al-*

---

tahun 2007, sebagaimana pada buku "*Manhaj Solusi Umat : Jawaban Problematika Kekinian*", tahun 2010, sebagaimana pada buku "*Dalil-Dalil Akidah dan Amaliyah Nahdliyyah*" dan buku "*Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah*" dan tahun 2011, sebagaimana pada buku "*Pencerahan Kitab kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat*".

[123] Para nara sumber yang berhasil penulis wawancarai adalah, KH. Abdullah Kafabihi Makhrus, *wawancara*, Kediri, 24 Mei 2012; Abd. Kafi Ridho, *wawancara*, Kediri, 15 Mei 2012; dan M. Nasik Ali, Abu Hasan, Nabil Fahmi dan M. Saifuddin, *wawancara*, Kediri, 12 Mei 2012.

[124] Ahid Yasin, *wawancara,* Kediri, 15 Mei 2012.

kalim), sehingga putusan hukum yang dihasilkan akan terlalu luas dan tidak bisa fokus. Kalaupun putusan hukum didasarkan pada al-Qur'an dan hadis secara langsung, maka putusannya terkesan "pemaksaan *dalīl*", sebab belum tentu sesuai dengan isi persoalan. Dan lagi, jika bahts al-masa'il diputuskan dengan al-Qur'an dan hadis secara langsung, maka akan menghabiskan berlembar-lembar kertas hanya untuk menjawab satu masalah, karena membutuhkan uraian yang panjang terkait dengan penggunaan kaidah ushul fikih.

Namun demikian, dalam proses pelaksanaan bahts al-masa'il tetap diuraikan secara panjang lebar tentang penggunaan kaidah ushul fikih hingga penggalian dasar hukum dari al-Qur'an dan hadis, walaupun uraian pembahasan tersebut tidak dituliskan dalam naskah hasil bahts al-masa'il. Karena beberapa alasan tersebut, maka setiap permasalahan yang diputuskan dalam bahts al-masa'il tidak langsung menggunakan dasar al-Qur'an dan hadis tetapi menggunakan "hukum jadi" yang diambil dari *ta'bīr* kitab-kitab ulama' salaf baru kemudian dikuatkan dengan al-Qur'an dan hadisnya.[125]

Menurut salah satu nara sumber, ulama sekarang hanya menyampaikan kembali pendapat ulama' terdahulu (*naql al-qawl* atau *irshād*), karena selama ini yang dilakukan dalam proses bahts al-masa'il hanya sebatas menyampaikan ulang atau merujuk kembali pendapat para ulama' salaf. Dalam hal ini dilakukan dengan menyamakan hukum persoalan yang diangkat dengan hukum persoalan yang sudah ada jawaban hukumnya (*ilḥāq al-masa'il bi naẓā'iriha*) dalam kitab-kitab terdahulu.[126] Penggunaan hadis, seperti disampaikan semua informan, sebetulnya untuk menguatkan dan menunjukkan bahwa putusan

---

[125] KH. M. Azizi Hasbullah, *wawancara,* Blitar, 20 Agustus 2012.

[126] Fauzi Hamzah, *wawancara*, Blitar, 19 Agustus 2012.

yang ditetapkan dalam bahts al-masa'il memang terdapat sumber hukumnya dari hadis. Hanya saja penelusurannya dimulai dari bawah ke atas, yakni dilacak dari *qawl-qawl* ulama' kemudian dikuatkan dengan hadis.

Kecuali penggunaan hadis tidak secara langsung dalam kajian-kajian hukum Islam pada forum-forum bahts al-masa'il, para *mushāwirīn* sudah mulai berupaya melakukan kajian historis dengan menelusuri *illat-illat* (alasan-alasan) suatu produk hukum. Mereka juga mengembangkan proses kajian hukum secara vertikal kepada sumber primer hukum Islam. Dengan perkataan lain mereka tidak begitu saja menerima suatu pendapat dalam kitab kuning seperti "apa adanya", tetapi mereka mencoba melacak landasan yuridis yang orisinil dalam al-Qur`an dan hadis. Dengan pola seperti ini, keberadaan ushul fikih dan *qawā'id fiqhiyyah* jelas mendapat porsi yang lebih memadai.

Beberapa hasil bahts al-masa'il LBMP2L sebagaimana telah diterbitkan menjadi buku atau masih merupakan dokumen hasil bahts al-masa'il berikut ini menunjukkan, bahwa pada bahts al-masa'il pesantren telah terjadi penggunaan hadis dalam menjawab beberapa persoalan. Misalnya, presiden wanita, legalitas sistem bisnis *gold quest* dengan marketing *quest net*, pinjaman modal bersyarat, jual beli sperma unggulan dan inseminasi, *trend* gaya rambut *rebonding*, hukum jual beli pil ekstasi, dan peringatan *mawlid* Nabi saw. sebagaimana uraian berikut ini.

a. Presiden wanita, sebagaimana dalam buku Kaum Santri Menjawab Problematika Sosial, Fenomena Bahtsul Masail Pesantren Lirboyo (Tahun 2005)[127]

Dalam menyikapi persoalan ini, Musyawarah Kitab *fatḥ al-qarīb* (MFQ), baik kelompok pertama yang melarang maupun kelompok kedua yang membolehkan, dan Musyawarah Kitab *al-maḥallī* (MM), sama-sama menggunakan pemahaman terhadap al-Qur'an surat Al-Nisa' 34 dan hadis "*lan yufliḥ qawm wallaw amrahum imra'at*".

Kelompok pertama MFQ ini berargumen dengan al-Qur`an surat Al-Nisa' 34[128] dan al-Qur`an surat Al-Ahzab 33.[129] Menurutnya, dua ayat itu ditafsirkan, bahwa lelaki dalam segala hal lebih unggul dari pada wanita dan wanita hendaknya beraktifitas pada sektor domestik bukan pada sektor publik, karena lelaki memiliki kelebihan baik fisik, fikiran, maupun yang lain. Selain al-Qur'an, juga didasarkan pada hadis : "*lan yufliḥ qawm wallaw amrahum imra'at*".[130] Huruf "*lan*" pada hadis itu

---

[127] Uraian contoh persoalan itu penulis ambil dari hasil penelitian Ahmad Munjin Nasih. Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri* ……, 84-92, sebagaimana rumusan sementara PP. Lirboyo pada bahts al-masa'il di PP. Nurul Jadid Probolinggo Komisi A.

[128] الرجال قوّامون على النساء بمافضل الله بعضهم على بعض : kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita).

[129] وقرن فى بيوتكن ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى : dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu.

[130] Hadis ini dengan berbagai redaksi *matn*nya, sebagaimana pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb kitāb al-Naby saw. Ilā Kisrā wa Qayṣar*, Hadis nomor 4163 dan *bāb al-fitnah al-lati tamūj kamawj al-Baḥr*, Hadis nomor 6686; *Sunan al-Tirmidhī* bab ke-75 Hadis nomor 2262; *Sunan al-Nasā'ī bāb al-Nahy 'an Isti'māl al-Nisā' fī al-Ḥukm*, Hadis nomor 5403; dan *Musnad Ahmad Ibn Hanbal,* Hadis nomor 20418, 20492 dan 20536. Hadis ini menurut penilaian

diartikan sebagai "larangan secara abadi dan di manapun juga", sehingga selamanya wanita tidak boleh memimpin suatu bangsa. Ada juga hadis lain riwayat Bukhari dari Abu Sa'id al-Khudri yang sejalan dengan hadis di atas, yaitu : *mā ra'aytu min nāqiṣāt 'aql wa dīn li lubb al-rajul min iḥdākunn*[131] : "saya tidak pernah melihat kekurangan akal dan agama bagi orang laki-laki dibanding kalian. Kalau kondisi fikiran dan agama kaum wanita adalah lemah, sementara tugas seorang presiden sangat membutuhkan pemikiran dan perhatian serius, maka menyerahkan tanggung jawab seperti itu kepada wanita sama halnya menyerahkan urusan bukan pada ahlinya, padahal Nabi bersabda : *idhā wusida al-amr ilā ghayr ahlih fa intaẓir al-sā'ah*[132] : "jika suatu urusan diserahkan kepada yang bukan ahlinya, maka tunggulah kehancurannya".

Kelompok kedua MFQ melihat, bahwa persoalan presiden wanita adalah persoalan *ikhtilāf*. Kelompok ini tetap membolehkan presiden wanita sepanjang calon tersebut

---

al-Suyuti berkualitas *ṣaḥīḥ*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣagīr fī Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr* juz 2, (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), 128.

[131] Hadis ini dengan berbagai redaksi *matn*nya, sebagaimana pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb Tark al-Ḥā'iḍ al-Ṣawm*, Hadis nomor 298 dan *bāb al-Zakah 'alā al-Aqārib,* Hadis nomor 1393; *Ṣaḥīḥ Muslim bāb bayān Nuqṣān al-Imān bi naqṣ al-Ṭā'ah wa bayān Iṭlāq lafẓ al-kufr 'alā gayr al-kufr bi Allāh ka kufr al-Ni'mah wa al-Ḥuqūq,* Hadis nomor 25o; *Sunan Abī Dāwud bāb al-Dalīl 'Alā Ziyādat al-Īmān wa Nuqṣānih*, Hadis nomor 4681; *Sunan al-Tirmidhī bāb Mā Jā'a fī Istikmāl al-Īmān wa Ziyādatih wa Nuqṣānih*, Hadis nomor 2613; *Sunan Ibn Mājah bāb Fitnat al-Nisā'*, Hadis nomor 4003; dan *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* Hadis nomor 5343. Dalam kitab *Fayḍ al-Qadīr bi Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr,* hadis ini senada dengan hadis "*Hunna aghlab*", *ya'nī al-Nisā'* dan bernilai *ḍa'īf* menurut al-Suyuti. Ibid., Juz 2, 196.

[132] Hadis ini terdapat pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb Man Su'ila 'Ilman wa huwa mushtagil fī ḥadīthih fa atamma al-ḥadīth thumma ajāba al-Sā'il*, hadis nomor 59. Hadis ini menurut penilaian Imam al-Suyuti berkualitas *ṣaḥīḥ*. Ibid., Juz 1, 36.

merupakan yang terbaik di antara kandidat dengan merujuk pada pendapat Imam Ibn Jarir Al-Ṭabarī yang membolehkan wanita menjadi *qāḍi.* MFQ kelompok ini memandang, bahwa analisis historis dan relevansi teks dengan konteks kekinian menjadi pertimbangan dalam merumuskan hukum.[133]

Lebih dari analisis MFQ kelompok perta dan kelompok kedua itu, Musyawarah Kitab *al-maḥallī* (MM) justru memakai analisis lain terhadap persoalan presiden wanita. MM berusaha melacak dasar argumentasi pelarangan para ulama' terhadap presiden wanita. *Mushāwirīn* mencoba mengembalikan dasar argumentasi kepada Al-Qur'an dan hadis, berikut *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd,* kemudian mengkajinya melalui pendekatan ushul fikih dan kaidah-kaidah fiqih. Sebagaimana MFQ kelompok kedua, kelompok MM ini juga membolehkan presiden wanita dan kemudian pendapat ini dipilih oleh Pesantren Lirboyo.

Dalam memahami ayat 34 surat al-Nisa' di atas, kelompok MM ini berpendapat, tidak semua laki-laki dapat difahami mempunyai kelebihan di atas wanita. Kata "*ba'ḍahum 'alā ba'ḍ*" pada ayat di atas mengindikasikan, bahwa Allah memberi kelebihan antara yang satu dengan yang lain, baik pada diri kaum laki-laki atau kaum perempuan. Artinya bahwa sangat mungkin laki-laki pada suatu ketika mempunyai kelebihan bila

---

[133] Terkait dengan persoalan ini, terdapat beberapa pertimbangan :

1. Menyikapi persoalan presiden perempuan dengan merujuk pada persoalan *khalīfat* atau *imām al-a'ẓam* terkesan kurang tepat, tetapi lebih tepat jika didekati dengan pengembangan konsep *al-shawkat*, yakni semangat doktrin pemerintahan dengan asas kekuasaan berdasarkan *al-ghalabat* (defacto).
2. Apalagi melalui prinsip *al-shawkat* akan menjadi alternatif dengan resiko terkecil dalam kondisi darurat, karena semata-mata untuk pemeliharaan perdamaian, ketertiban umum dan persatuan umat. Muda'imullah Azza (et.al.), *Manhaj Solusi ....*, 262-266.

dibanding perempuan, atau sebaliknya perempuan pada suatu ketika justru mempunyai kelebihan dibanding laki-laki.[134] Kata "*al-rijāl*" pada potongan ayat di atas diawali dengan huruf "*al*", yang dalam perspektif ilmu *naḥw* adalah bentuk *ism ma'rifat*, yang berarti khusus (tertentu). Karenanya, kata itu tidak harus difahami "memberikan makna keutamaan pada laki-laki secara keseluruhan dalam semua hal", tetapi ia merupakan ungkapan yang masih memberikan peluang pengecualian. Dengan demikian, kurang tepat jika ayat tersebut difahami "sebagai larangan" secara mutlak kepada wanita untuk menjadi pemimpin. Untuk itu, ayat di atas hendaknya ditafsirkan, "tidak semua laki-laki lebih mampu, lebih layak, dan lebih mumpuni dibanding perempuan".

Penggunaan hadis "*lan yufliḥa qawm wallaw amrahum imra'at*" sebagai argumen larangan bagi wanita untuk menjadi presiden, apabila dilihat dari kaca mata ushul fiqh, belum tentu tepat. Sebab hadis ini diawali oleh huruf "*lan*" yang menurut ulama' ushul fikih justru tidak berarti *ta'bīd* (meniadakan untuk selama-lamanya) dan tidak berfungsi sebagai *ta'kīd* (memperkokoh *nafy*). Selain itu, redaksi hadis tersebut merupakan *kalām khabar* (berita) dan bukan *kalam ṭalab* (instruktif) yang dengan sendirinya tidak bermakna keharusan untuk menjalankannya. Pemaknaan hadis yang bersifat berita itu, harus dikaitkan dengan *sabab al-wurūd* (hal-hal yang melatar belakangi munculnya hadis). Dari sisi ini, hadis tersebut muncul tatkala Kaisar Persia, Raja Yazdarid III yang bergelar "Kisra" meninggal tanpa anak laki-laki. Kematian sang raja terpaksa menobatkan Bauran sebagai ratu yang menggantikan ayahnya.

---

[134] Muhammad Ali Al-Sābuni, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al- Aḥkām min al-Qur'ān* juz 1, (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), 326, tentang *Mashrū'iyyat al-Ṭalāq* pada *laṭīfat al-Sādisah*.

Sementara kondisi Bauran dikenal lemah dalam hal kepemimpinan untuk menempati posisi sebagai kaisar. Mendapat laporan itu, kemudian Nabi saw. memperingatkan melalui sabdanya : *lan yufliḥa qawm wallaw amrahum imra'at*.[135]

Dengan demikian, hadis di atas bersifat kasuistik, artinya hanya berlaku dalam kasus-kasus tertentu dan tidak untuk semua kondisi. Atau dengan kata lain, tidak selamanya seorang wanita akan mengalami kegagalan manakala mereka dipercaya menjadi pemimpin. Sebagi bukti, Al-Qur'an telah melukiskan bagaimana Ratu Balqis pada masa Nabi Sulaiman mengalami keberhasilan dalam memimpin bangsanya.[136]

Kelompok MM menambahkan, bahwa tugas presiden yang pada dasarnya melindungi bangsa, agama dan masyarakat, sesungguhnya merupakan perintah agama dan digolongkan ke dalam kategori *amr ma'rūf nahy munkar*. Dalam persoalan ini, Islam tidak memberikan tanggungjawab atas dasar perbedaan jenis kelamin, tetapi lebih didasarkan pada kompetensi masing-masing individu. Siapa saja yang memiliki kemampuan

---

[135] Hasyim Abbas, *Presiden Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam,* (Yogyakarta: Kutub, 2004),187.

[136] Al-Qur'an : 27, 23, إنّي وجدت إمرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم (Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar). Wanita yang dimaksud adalah ratu Balqis yang memerintah kerajaan Sabaiyah di zaman Nabi Sulaiman. Juga Al-Qur'an : 34, 15, لقد كان لسبإ فى مسكنهم اية جنتن عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور (Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (kepada mereka dikatakan): "Makanlah olehmu dari rezki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepadaNya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan yang Maha Pengampun. Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: CV. Jaya Sakti, 1989), 596 dan 685.

mengemban amanat sebagai pemimpin, apakah laki-laki atau perempuan, maka Islam memberikan pengakuan secara hukum pada mereka. Untuk lebih memantapkan "kebenaran" argumentasinya, kelompok MM menambahkan *qawl* Ibn Jarir Al-Ṭabarī,[137] seperti dirujuk kelompok kedua MFQ di atas, bahwa wanita pada dasarnya boleh-boleh saja memegang tampuk kepemimpinan, seperti jabatan *qāḍi.* Karena pengangkatan seorang pemimpin pada hakekatnya merupakan perbuatan *amr ma'rūf nahy munkar*, yang tidak hanya terbatas pada laki-laki atau perempuan, tetapi bagi siapa saja yang memiliki kualifikasi dan kompetensi yang memadai.[138]

---

[137] Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid* juz 2, (Beirut: *Dār al-Fikr*), 344. Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām kitāb al-qaḍā'* hadis nomor 13 dan al-Shawkani, *Nayl al-Awṭār bāb al-man' min wilāyat al-mar'ah wa al-ṣabiyy wa man la yuḥsin al-qaḍā' aw yaḍ'af 'an al-qiyām bi ḥaqqih* hadis nomor 1; dan Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adallatuh* ketika membicarakan tentang syarat-syarat hakim (*qāḍi*), di antara syarat yang dipertentangkan adalah laki-laki. Dengan demikian, masih ada peluang bagi perempuan untuk menjadi hakim.

[138] Berdasarkan uraian persoalan di atas, sesungguhnya metode *manhajī* dalam bahts al-masa'il di Pesantren Lirboyo diterapkan oleh kelompok MM, karena di samping melihat perbedaan definisi sebuah persoalan sebagai langkah mendudukkan masalah juga berusaha melacak dasar argumentasi kepada al-Qur'an dan hadis, berikut *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*, kemudian mengkajinya dengan analisis yang mendalam melalui pendekatan ushul fiqih dan kaidah-kaidah fiqih. Mekanisme yang dikembangkan dalam MM ini begitu dinamis, bahkan untuk bahts al-masa'il kubra, pengkajian suatu persoalan bukan hanya melalui perspektif agama, tetapi juga dikomparasikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Tentu yang demikian dimaksudkan agar kesalahan-kesalahan dalam memutuskan persoalan yang diakibatkan oleh minimnya pengetahuan *mubāḥithīn* tentang tema yang sedang dibahas sedapat mungkin bisa dihindari. Langkah inilah yang diistilahkan dengan *ijtihād jamā'ī,* sebuah upaya menjawab persoalan dengan melibatkan banyak pihak selain pakar agama.

b. **Legalitas sistem bisnis *gold quest* dengan marketing *quest net,* sebagaimana dalam buku *Manhaj Solusi Umat : Jawaban Problematika Kekinian* (Tahun 2007)**[139]

Terlebih dahulu Tim memberikan deskripsi persoalan *gold quest*, pertanyaan, abstraksi; yang di dalamnya terdapat *manhaj*, dasar al-Qur'an dan hadis terkait dengan persoalan serta jawaban akhir, kemudian referensi dari kitab-kitab ulama' salaf. *Manhaj* yang dimaksud adalah perlindungan terhadap hak kepemilikan harta (*ḥifẓ al-māl*) yang menjadi bagian dari pencapaian *maqāṣid al-sharī'ah*, sehingga dalam peralihannya harus didasari unsur *al-tarāḍī* sebagaimana al-Qur'an surat *al-Nisā'* ayat 29 dan hadis "*innamā al-bay' 'an tarāḍ*". *Manhaj* lain yang terkait dengan persoalan ini adalah *bay' bi al-sharṭ* (jual beli bersyarat) berdasarkan hadis Bukhari dan Muslim "*mā kāna min sharṭ lays fī kitāb Allāh fahuwa bāṭil*",[140] *iḍrār* (dampak negatif yang

[139] Buku ini merupakan karya Team Kodifikasi Abiturien (DIFA '07) Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2007 yang berisi jawaban dari 6 persoalan; tentang *'ubūdiyat* 30 permasalah, mu'amalah 12 permasalah, *munākaḥat* 13 permasalah, *jināyat* 13 permasalah, *siyāsat* 16 permasalahan dan *masā'il shattā* 16 permasalah. Buku ini berusaha mengajak kalangan awam untuk mengenali dan mengejawentahkan teori-teori pencetusan hukum secara *manhajī*. KH. Mashduqi Mahfudh, "Kata Pengantar" dalam Muda'imullah Azza (et.al), *Manhaj Solusi Umat* ......, xiii. Bahkan buku ini merupakan refleksi dari pola pikir "poros tengah" yang menyeimbangkan antara kajian tekstual dengan kajian kontekstual secara *manhajī* yang tentu terdapat porsi kajian *linguistic-literal* sekaligus memberi tempat bagi akal untuk menelusuri sinergi antara teks dengan konteks terkait dengan kemaslahatan. Karenanya dalam menekankan sisi *manhajī*-nya, kajian dalam buku ini dituangkan dalam bentuk abstraksi jawaban dari sebuah permasalahan dengan menjadikan *al-kutub al-mu'tabarah* sebagai pijakan analisis primer, sehingga hasilnya tidak akan tercerabut dari kearifan *salaf al-ṣāliḥīn* dan akan terus berdekatan dengan sumber primer al-Qur'an dan hadis. Tim DIFA '07, "Muqaddimah" dalam Ibid., xvii.

[140] Hadis ini dengan berbagai redaksinya diriwayatkan oleh Bukhari pada *bāb idhā ishtaraṭa shurūṭan fī al-bay' lā taḥill* hadis nomor 2168, *bāb Isti'ānat*

merugikan) yang termasuk pelanggaran terhadap al-Qur'an surat *al-Nisā'* ayat 29 dan hadis "*innamā al-bay' 'an tarāḍ*"[141] dan *al-gharar* (manipulasi) berdasarkan hadis : "*anna al-Nabyy nahā 'an bay' al-gharar*".[142]

Karenanya jawaban dari persoalan ini, bahwa sistem bisnis *gold quest* dengan marketing *quest net*-nya adalah haram dan tidak dapat dibenarkan baik secara konsepsional (*kayfiyyat al-'aqd*) maupun aspek perlindungan terhadap ekses yang ditimbulkannya (*ṣiyānat al-insān 'an al-iḍrār*).[143]

---

al-mukātab wa su'ālih al-nās hadis nomor 2563, dan *bāb al-shurūṭ fī al-walā'* hadis nomor 2729; Muslim pada *bāb Innamā al-walā' li man a'taq* hadis nomor 1504; al-Nasa'i pada *bāb khiyār al-amah tu'tiq wa zawjuhā ḥurr* hadis nomor 3451, dan Imam Malik pada *bāb Maṣīr al-walā' li man a'taq* hadis nomor 1477 semuanya dari 'Aishah ra. Hadis ini dengan redaksi "*kull sharṭ lays fī kitāb Allāh fahuwa bāṭil*" bernilai *ṣaḥīḥ* menurut Imam al-Suyuti. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi'* …. Juz 2, 93.

[141] Hadis ini dengan redaksi yang berbeda diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Abu Hurayrah pada *bāb fī khiyār al-mutabāyi'ayn* hadis nomor 3460 dan Ibn Majah dari Abu Sa'id al-Khudri pada *bāb Bay' al-khiyār* hadis nomor 2185 yang bernilai *ḥasan* menurut Imam al-Suyuti. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi'* …. Juz 1, 102.

[142] Hadis ini dengan berbagai redaksinya diriwayatkan oleh Bukhari dari 'Abd Allah ibn Umar pada *bāb bay' al-gharar wa ḥabl al-ḥabalah* hadis nomor 2143, Muslim pada *bāb buṭlān bay' al-ḥaṣāh wa al-bay' al-ladhī fīh gharar* hadis nomor 1513 dari Abu Hurayrah dan hadis nomor 1514 dari 'Abd Allah ibn Umar, Abu Dawud pada *bāb bāb fī bay' al-gharar* hadis nomor 3378, Al-Tirmidhi pada *bāb mā jā'a fī karāhiyat bay' al-gharar* hadis nomor 1230, al-Nasa'i pada *bāb bay' al-Ḥaṣāh* hadis nomor 4530, Ibn Majah pada *bāb al-Nahy 'an bay' al-ḥaṣāh wa 'an bay' al-gharar* hadis nomor 2194 dan 2195, al-Darimi pada *bāb fī al-nahy 'an bay' al-gharar* hadis nomor 2254 dan *bāb fī bay' al-ḥaṣāh* hadis nomor 2563 dan Imam Malik pada *bāb bay' al-gharar* hadis nomor 1346, semuanya dari Abu Hurayrah. Hadis ini dengan redaksi "*nahā 'an bay' al-ḥaṣāh wa 'an bay' al-gharar*" bernilai *ṣaḥīḥ* menurut Imam al-Suyuti. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi'* …. Juz 2, 192.

[143] Muda'imullah Azza (et.al), *Manhaj Solusi Umat*….., 118-126.

c. **Pinjaman modal bersyarat, sebagaimana dalam buku *Pencerahan Kitab Kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat* (Tahun 2010)** [144]

Terlebih dahulu Tim mengemukakan uraian persoalan yang kemudian memunculkan pertanyaan, "apakah pinjaman modal bersyarat dibolehkan menurut syariat? dan jika tidak boleh bagaimana solusinya?". Setelah itu Tim memberikan jawaban singkat yang kemudian disebutkan referensi kitab-kitab ulama' salaf. Jawaban singkatnya, bahwa pinjaman modal bersyarat tidak diperbolehkan, sebab persyaratan dalam praktik ini termasuk kategori *qarḍ jarra naf`an* (hutang yang menarik keuntungan).[145]

Uraian terkait dengan jawababn itu, bahwa esensi *qarḍ* adalah'*aqd al-irfāq* (akad menolong sesama) untuk memberikan keringanan kepada yang membutuhkan, sesuai dengan firman Allah: وتعاونوا على البر والتقوى.[146] Dari kerangka itu, ulama mengharamkan segala bentuk pemberian hutang yang mengandung syarat yang memberatkan salah satu pihak, seperti adanya tambahan dalam pengembalian, sebagaimana sabda

---

[144] Buku ini merupakan karya Tim Tapak Tilas Purna Siswa Kelas 3 Aliyah MHM Tahun ajaran 2010-2011. Buku ini dikemas sedikit berbeda dengan buku-buku bahts al-masa'il yang telah beredar. Selain mencantumkan jawaban formal fiqhiyyah, buku ini disajikan dengan mengedepankan analisa dan nalar *manhajī* mulai dari *dalīl*, telaah kaedah dan kontekstulaisasinya. Buku ini berisi 5 bab; tentang '*ubūdiyat* 20 permasalahan, mu'amalah 11 permasalahan, *munākaḥat* 8 permasalahan, *jināyat* dan *siyāsat* 7 permasalahan, serta *masā'il shattā* 17 permasalahan. Pada buku ini, selain dicantumkan jawaban formal *fiqhiyyah*, juga disajikan analisa dan nalar *manhajī* mulai dari *dalīl*, telaah kaedah dan kontekstulaisasinya. Tim Tapak Tilas, "Mukadimah Penyusun" dalam Moh. Zadittaqwa (et.al), *Pencerahan Kitab Kuning* ……, ix.

[145] Ibid, 142-144.

[146] QS. Al-Maidah, 2.

Rasulullah saw.: كل قرض جر منفعة فهو حرام[147]. Namun bila penambahan tersebut tidak berawal dari syarat, tetapi diberikan oleh orang yang berhutang dengan kerelaan hatinya, maka diperbolehkan bahkan disunnahkan sebagaimana hadis Nabi saw.: ان خيركم احسنكم قضاء[148].

---

[147] Al-'Asqalani, *Ḅulūgh al-Marām* hadis nomor 861 riwayat al-Harith ibn Abi Usamah dari Ali dengan redaksi **كلّ قرضٍ جرّ منفعة فهو ربا** yang bernilai *ḍa'īf jiddan* karena di dalam *sanad*nya terdapat periwayat yang bernama Sawwar ibn Muṣ'ab yang berstatus *matrūk*, sehingga hadis ini berstatus *mawqūf*. Namun dalam *Sunan al-Bayhaqi al-Kubrā bāb Kull qarḍ jarra manfa'at fahuwa ribā* hadis nomor 10715 terdapat riwayat yang bersumber dari Fuḍālat ibn 'Ubayd :

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ وأبو سعيد بن أبي عمرو قالا ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا إبراهيم بن منقذ حدثني إدريس بن يحي عن عبد الله بن عياش قال حدثني يزيد بن أبي حبيب عن أبي مرزوق التجيبي عن فضالة بن عبيد صاحب النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال : كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا . Menurut penilaian Imam al-Suyuti dalam kitab *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, hadis itu bernilai *ḍa'īf*. Al-Suyūṭi, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …. Juz 2, 94.

[148] Imam Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb wakālat al-shāhid wa al-ghā'ib jā'izah* hadis nomor 2182, *bāb al-wakālah fī qaḍā' al-duyūn* hadis nomor 2183, *bāb istiqrāḍ al-ibil* hadis nomor 2260, *bāb Ḥusn al-Qaḍā'* hadis nomor 2263, *bāb al-hibbah al-maqbūḍah wa ghayr al-maqbūḍah wa al-maqsūmah wa ghayr al-maqsūmah* hadis nomor 2465 dan *bāb man uhdiya lah hadiyyah wa 'indah julasā'uh fahuwa aḥaqq* hadis nomor 2467; Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bāb man istaslafa shay'a faqaḍā khayra minh wa "khayrukum aḥsanukum qaḍā'a"* hadis nomor 4194 dan 4196; Imam al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī bāb mā jā'a fī istiqrāḍ al-ba'īr aw al-shāy' min al-ḥayāwān* hadis nomor 1316 dengan redaksi خياركم أحاسنكم قضاء dan hadis nomor 1317 dengan redaksi فإن خيركم أحسنكم قضاء; dan Imam al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i bāb Istislāf al-ḥayawān wa istiqrāḍuh* hadis nomor 4631 dengan redaksi فإنّ خير المسلمين أحسنهم قضاءً, hadis nomor 4632 dengan redaksi إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً, hadis nomor 4633 dengan redaksi خيركم خيركم قضاءً dan *bāb al-Targhīb fī Ḥusn al-qaḍā'* hadis nomor 4707 dengan redaksi خياركم أحسنكم قضاء. Menurut penilaian Imam al-Suyuti dalam kitab *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, hadis itu bernilai *Ḥasan*. Al-Suyūṭi, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., 8.

d. **Jual beli sperma unggulan dan inseminasi sebagaimana dalam buku *Pencerahan Kitab Kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat* (Tahun 2010)**

Bermula dari latar belakang, bahwa untuk meningkatkan kualitas, para peternak sapi biasanya melakukan pembuahan buatan dengan membeli bibit unggul (sperma limusin, smintal, dan lainnya) pada petugas dari Dinas Pertanian dan Peternakan. Bahkan sekarang tidak sedikit orang melakukan *inseminasi* (pembuahan) pada manusia dengan membeli di bank sperma, kemudian disuntikkan ke rahim seorang perempuan. Bagaimana jual beli tersebut, dan bagaimana hukum *inseminasi* pada manusia?.

Terhadap persoalan ini, LBMP2L menjawab haram dan tidak sah jual belinya, karena sperma bukan benda yang bisa dihargai dalam tinjauan syariat, seperti halnya darah dan bangkai. Demikian ini sesuai dengan hadis Nabi saw. : [149] نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عسب الفحل (Nabi saw. melarang pemberian upah dari pembuahan binatang jantan). Larangan dalam hadis ini tampak tegas, bahwa memberikan upah dari pembuahan binatang jantan

---

[149] Imam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb ʻasab al-faḥl* hadis nomor 2164, Imam Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud bāb fī ʻasab al-faḥl* hadis nomor 3431, Imam al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī bāb mā jāʼa fī karāhiyat ʻasab al-faḥl* hadis nomor 1273-1274, Imam al-Nasa'i, *Sunan al-Nasāʼi bāb bayʼ ḍirāb al-jamal* hadis nomor 4685-4688, dan Imam al-Darimi, *Sunan al-Dārimī bāb fī al-nahy ʻan ʻasab al-faḥl* hadis nomor 2623-2624. Hadis dengan redaksi : "*Nahā ʻan thaman al-kalb wa thaman al-khinzīr wa thaman al-khamr wa ʻan mahr al-baghy wa ʻan ʻasab al-faḥl*" yang diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī dalam *al-Mu'jam al-Awsaṭ* dari Ibn 'Amr menurut penilaian Imam al-Suyuti dalam kitab *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* adalah *ṣaḥīḥ*. Demikian juga dengan redaksi : "*Nahā ʻan ʻasab al-faḥl*" yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal, Imam Bukhari dan tiga Imam selain Ibn Majah dari Ibn 'Umar adalah *ṣaḥīḥ*. Setidaknya dengan redaksi : "*Nahā ʻan ʻasab al-faḥl wa qafīz al-ṭaḥān*" yang diriwayatkan oleh Imam al-Dāruquṭnī dari Abu Sa'id al-Khudri adalah *ḥasan*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …. Juz 2, 192-193.

adalah haram. Sebab, secara tidak langsung tujuan utama dari praktik pembuahan ini adalah untuk mendapatkan sperma yang ditinggalkan induk jantan.

Demikian juga haram pembuahan (inseminasi) yang dilakukan pada manusia dengan cara mencampurkan sperma suami-istri yang kemudian dimasukkan ke dalam rahim perempuan lain. Esensi dari praktik ini sama halnya dengan zina dan mengakibatkan percampuran nasab yang akan mempersulit dalam pembagian harta warisan, perwalian nikah, dan hukum-hukum kekerabatan lainnya. Keharaman itu didasarkan pada sabda Nabi saw. : من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسق ماءه ولد غيره[150] (barangsiapa beriman kepada Allah dan hari kiamat maka janganlah menyiramkan spermamu pada anak orang lain). LBMP2L juga menguatkan dengan pandangan Wahbah al-Zuhaili dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, bahwa ujung dari praktik semacam itu akan menggiring sifat manusia menuju pada kehidupan seperti halnya binatang.[151]

---

[150] Imam Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud bāb fī waṭ' al-sabāyā* hadis nomor 2160 denga redaksi :

لاَ يَحِلُّ لاِمْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَسْقِىَ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ, Imam al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī bāb mā jā'a fī al-rajul yashtarī al-jāriyah wa hiya ḥāmil* hadis nomor 1131 dengan redaksi seperti di atas, Imam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* hadis nomor 17031 dan 17038 dengan redaksi yang sama dengan riwayat Abu Dawud, dan hadis nomor 1733 dan 1740 dengan redaksi yang sama dengan riwayat al-Tirmidhi. Hadis dengan redaksi : "*Man kāna yu'min bi Allāh wa bi al-yawm al-ākhir falā yusqi mā'ah walad ghayrih*" yang diriwayatkan oleh Imam Tirmidhi dari Ruwayfi' bernilai *ḥasan*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., juz 2, 179.

[151] Zadit Taqwa (et.al), *Pencerahan Kitab Kuning* …….., 100-103.

e. Trend gaya rambut rebonding, sebagaimana dalam buku Pencerahan Kitab Kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat (Tahun 2010)

LBMP2L memberikan pengantar, bahwa naluri alami pada diri manusia adalah ingin selalu terlihat menarik di hadapan orang lain. Mungkin inilah latarbelakang berkembangnya berbagai macam bentuk perawatan kecantikan kulit dan rambut. Mulai rambut *punk*, *rasta* (gimbal), semir merah, kuning, dan *rebonding*. Pertanyaan yang muncul, bagaimana hukum melakukan *rebonding*, pengeritingan rambut, *punk*, dan *rasta* bagi kaum wanita?.

Terhadap persoalan itu LBMP2L memberikan jawaban, bahwa hukum me*rebonding* dan mengeriting rambut adalah haram, kecuali bagi wanita yang sudah bersuami dengan syarat ada izin dari suami. Memodifikasi rambut dengan model *punk* atau *rasta* hukumnya juga haram, karena terdapat unsur *tashabbuh bi al-fussāq* (menyerupai orang-orang fasiq). Menurut LBMP2L, wajar jika seorang ingin memiliki penampilan yang prima dan fisik yang sempurna melalui perawatan tubuh, seperti proses *rebonding*, *punk*, *rasta*, dan lain-lain, tetapi harus dibatasi, sebab jika sampai merubah bentuk fisik atau mengelabui terhadap pihak lain maka tidak diperbolehkan. Demikian ini sesuai firman Allah : ولآمرنهم فليغيرن خلق الله (dan akan Aku suruh mereka (mengubah ciptaan Allah), lalu benar-benar mereka merubahnya).[152]

Menurut penafsiran Ibn Mas'ud, perubahan yang dimaksud ayat itu mengarah pada perubahan yang bersifat lahiriah (anggota tubuh), yang dalam hal ini dikuatkan oleh hadis Nabi

[152] QS. Al-Nisa`, 119.

saw : نهى عن النامصة والواشرة والواصلة والواشمة الّا من داء[153] (Nabi saw. melarang seorang perempuan menipiskan alis (agar tampak indah), meruncingkan gigi, menyambung rambut, mentato tubuhnya kecuali disebabkan penyakit). Hadis ini merupakan dalil atas keharaman merubah sesuatu yang telah difitrahkan oleh Allah swt. dengan cara menambah atau menguranginya, sebagaimana yang telah ditegaskan Abu Ja'far al-Tabari. Dari ayat dan hadis tersebut, para ulama mendasarkan keharaman merubah anggota tubuh yang telah difitrahkan oleh Allah swt., karena telah merubah anggota fisik (*taghyīr*). Pendapat ini dianggap paling kuat oleh para ulama, di samping terdapat pendapat sebagian ulama, bahwa keharaman ini hanya pada perubahan yang bersifat permanen, bukan yang temporal.

Dari alasan ini dapat dipahami, bahwa praktik *rebonding* merupakan salah satu di antara sekian perubahan fisik yang diharamkan. Sebab pada dasarnya praktik ini telah mengubah fitrah yang telah dimiliki setiap insan, di samping juga menyerupai pihak lain. Menyerupai penampilan dan perilaku sebuah komunitas, dihukumi seperti golongan kaum tersebut. Berawal dari ketentuan ini, syariat Islam melarang bagi umatnya untuk menyerupai perilaku komunitas orang fasik. Demikian ini

---

[153] Imam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri bāb al-waṣl fī al-sha'r* hadis nomor 5589 dan *bāb al-mawṣūlah* hadis nomor 5598; Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bāb Taḥrīm fi'l al-wāṣilah wa al-mustawṣilah wa al-wāshimah wa al-mustawshimah wa al-nāmiṣah wa al-mutanammiṣah wa al-mutafallijāt wa al-mugayyirāt khalq Allāh* hadis nomor 5693; Imam Abi Dawud, *Sunan Abī Dāwud bāb fī Ṣilat al-sha'r* hadis nomor 4170; Imam al-Nasa'i, *Sunan al-Nasā'i bāb la'n al-wāshimah wa al-mutawashshimah* hadis nomor 5266; dan Imam Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad, bāb Musnad 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd* hadis nomor 3945 dengan redaksi yang sama dengan hadis di atas. Dengan redaksi : "*Nahā 'an al-washm*" yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal dari Abu Hurayrah hadis itu bernilai *ṣaḥīḥ*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., juz 2, 191.

senada dengan hadis Nabi saw. : من تشبه بقوم فهو منهم[154] (barang siapa yang menyerupai sebuah golongan, maka dia termasuk darinya).[155]

f. Hukum jual beli pil ekstasi dan sejenisnya, sebagaimana pada buku *"Hidāyat al-Mubtadi'īn fī Masā'il al-Dīn* Masalah-Masalah Agama Solusi dan Penalarannya"

Hukum mengkonsumsi pil ekstasi adalah haram, karena bahaya yang timbul. Demikian juga menjualnya adalah haram dan tidak sah.[156] Jawaban ini, selain didasarkan pada *ta'bīr* dari kitab-kitab ulama' salaf, juga didasarkan pada QS. *Al-Mā'idat* ayat 9 tentang keharaman *khamr* sebagai dasar melakukan *qiyās* antara pil ekstasi dengan *khamr*, karena ada kesamaan *'illat*, yaitu di samping najis, merusak akal, juga pengaruhnya yang dapat menyulut pertengkaran. Selain itu, jawaban juga didasarkan pada hadis Ibn 'Umar Nabi saw. bersabda : "*kull muskir khamr wa kull muskir ḥarām*",[157] sabda Rasūl Allāh saw : "*Mā askara*

---

[154] Imam Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud bāb fī lubs al-shuhrah* hadis nomor 4033 dengan redaksi : مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ dan Imam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal bāb Musnad 'Abd Allāh Ibn Umar Ibn al-Khaṭṭāb* hadis nomor 5114-5115 dan 5667. Hadis dengan redaksi : "*Man tashabbaha bi qawm fahuwa minhum*" yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Ibn 'Umar dan al-Ṭabrānī dalam *Mu'jam al-Awsaṭ* dari Hudhayfah bernilai *ḥasan*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., juz 2, 168.

[155] Zadit Taqwa (et.al), *Pencerahan Kitab Kuning* …………, 254-257.

[156] M. Ridlwan Qoyyum (Editor), *Hidāyat al-Mubtadi'īn* ……., 62-65.

[157] Hadis dengan redaksi seperti itu diriwayatkan oleh Abu Dawud pada *bāb al-nahy 'an al-muskir*, Tirmidhi pada *bāb mā jā'a fī shārib al-khamr*, al-Nasa'i pada *bāb ithbāt ism al-khamr li kull muskir min al-'āniyah* dan Ibn Majah pada *bāb kull muskir ḥarām*, semua dari Ibn 'Umar. Hadis itu bernilai *ṣaḥīḥ*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., juz 2, 94. Sementara Imam Bukhari pada *bāb lā yajūz al-wuḍū' bi al-nabīdh wa lā al-muskir* dari 'Aishat dengan redaksi "*kull sharāb askar fahuwa ḥarām*".

kathīruh fa qalīluh ḥarām",[158] hadis "*lā ḍarar wa lā ḍirār*",[159] hadis "*tafakkarū fī khalq Allāh*",[160] dan sabda Nabi saw. : "*Inna Allāh ḥarrama bay' al-khamr wa al-maytah wa al-khinzīr wa al-aṣnām*".[161]

---

[158] Hadis dengan redaksi seperti itu bernilai *ḥasan*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., juz 2, 142, diriwayatkan oleh Abu Dawud pada *bāb al-nahy 'an al-muskir* dari Jabir Ibn 'Abd Allah, Tirmidhi pada *bāb mā jā'a mā askar kathīruh fa qalīluh ḥarām*, al-Nasa'i pada *bāb taḥrīm kull sharāb askar kathīruh* dari 'Amr ibn Shu'ayb dari bapaknya dari kakeknya, dan Ibn Majah pada *bāb mā askar kathīruh fa qalīluh ḥarām* dari 'Abd Allah ibn 'Umar.

[159] Hadis dengan redaksi ini hanya diriwayatkan oleh Ibn Majah pada *bāb man banā fī ḥaqqih mā yaḍurr bi jārih* dari 'Ubādat ibn al-Ṣāmit. Menurut catatan Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi tentang hadis 'Ubādat ibn al-Ṣāmit dalam kitab *al-Zawā'id*, bahwa semua periwayatnya *thiqat* hanya saja *sanad*nya *munqaṭi'*, karena Ishaq ibn Yahya ibn al-Walid menurut Tirmidhi dan Ibn 'Ady, demikian juga al-Bukhari, tidak pernah bertemu dengan 'Ubādat ibn al-Ṣāmit. Hadis ini menurut penilaian al-Suyuti adalah *ḥasan*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., juz 2, 203.

[160] Hadis dengan redaksi *tafakkarū fī khalq Allāh* yang dilanjutkan dengan *wa la tafakkarū fī Allāh* diriwayatkan oleh Abu Nu'aym dalam kitab al-Hilyat dengan *sanad* yang *ḍa'īf* dan al-Tabrani dalam *al-Mu'jam al-Awsaṭ*, keduanya dari Ibn 'Umar, yang di dalam *sanad*nya terdapat al-Wazi' ibn Nafi' yang *matrūk*. Karenanya, hadis ini menurut penilaian al-Suyuti adalah *ḍa'īf*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., juz 1, 132.

[161] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari pada *kitāb al-buyū' bāb bay' al-maytah wa al-aṣnām*, Muslim pada *kitāb al-musāqah bāb taḥrīm bay' al-khamr wa al-maytah wa al-khinzīr wa al-aṣnām*, Abu Dawud pada *bāb fī thaman al-khamr wa al-maytah*, Tirmidhi pada *bāb mā jā'a fī bay' julūd al-maytah wa al-aṣnām*, al-Nasa'i pada *bāb bay' al-khamr*, dan Ibn Majah pada *kitāb al-tijārāt bāb mā lā yaḥill bay'uh*, semua dari Jabir Ibn 'Abd Allah ra. Hadis ini dengan redaksi "*qātala Allāh al-yahūd, inna Allāh 'azza wa jalla lammā ḥarrama 'alayhim al-shuḥūm jammalūhā thumma bā'ūhā fa akalū athmānahā* bernilai *ṣaḥīḥ*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* …., juz 2 : 80.

g. Peringatan *mawlid* Nabi saw., sebagaimana dalam buku *Dalil-Dalil Akidah dan Amaliyah Nahdliyyah* (Tahun 2010)[162]

Dasar hukum peringatan mawlid Nabi saw.[163] adalah hadis riwayat Imam al-Bukhari dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bāb Ityān al-

---

[162] Buku ini disusun oleh Tim Kodifikasi LBM-PPL Tahun 2010, yang telah mengalami 3 kali cetak sampai dengan tahun 2011. Buku kecil ini berisi kumpulan ayat-ayat dan hadis-hadis yang menjadi dasar hukum sebagian akidah, amaliah dan ritual-ritual keagamaan kaum *Nahḍiyyīn* yang kerap dituduh sebagian pihak sebagai perbuatan *bid'ah* dan *shirk*; meliputi seputar salat yang berisi 17 masalah, seputar kelahiran yang berisi 5 masalah, seputar kematian yang berisi 21 masalah, seputar tradisi yang berisi 9 masalah. Penulisan buku ini didasari atas keprihatinan terhadap tuduhan itu, sekaligus untuk meneguhkan keyakinan kebenaran kaum *Nahḍiyyīn* dalam menjalankan amaliah dan ritualitas keagamaannya, meliputi seputar shalat, kelahiran, kematian, dan tradisi. "Muqaddimah" dalam Tim Kodifikasi LBM-PPL, *Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah* (Kediri: LBM PPL, 2010), ix-x.

Uraian persoalan seperti itu sebagaimana terdapat juga dalam buku "Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah" yang merupakan karya alumni Madrasah Hidayatul Mubtadi-en Lirboyo tahun 2010. Buku ini membicarakan dua persoalan besar. Pertama, seputar tradisi di kalangan Nahdlatul ulama' dan pesantren yang sering dituduhkan sebagai perbuatan bid'ah, seperti tahlilan, ziarah kubur, *mawlūd*-an, tarekat, *tawassul*, *tabarruk*, *manāqib*-an, ijazahan, *tarawih*, gelar "*sayyidinā*" bagi Nabi Muhammad saw., *ta'ziyah* dan *tirakat*. Kedua, seputar konsep agama dan realitas budaya, seperti adat kehamilan dan kelahiran, adat pernikahan, kematian dan lintas adat. Namun perbedaan antara buku ini dengan buku "*Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah*" adalah, buku ini tidak hanya mengemukakan ayat-ayat dan hadis-hadis lengakap dengan status *sanad*-nya sebagai dasar akidah dan amaliah warga Nahdlatul 'Ulama, tetapi juga menyampaikan berbagai pendapat ulama tentang suatu budaya sekaligus memberikan rekomendasi realistis sebagai sebuah penyikapan ketika suatu budaya diperselisihkan. Ahmad Muntaha (et.al), *Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah* (Kediri: Pustaka Gerbang Lama, 2010).

yahūd al-Naby ṣallā Allāh 'alayh wa sallam ḥīna qadima al-madīnah hadis nomor 3727; Imam Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim bāb ṣawm yawm 'āshūrā' hadis nomor 2712; Imam Abu Dawud dalam Sunan Abī Dāwud bāb fī ṣawm yawm 'āshūrā' hadis nomor 2446; dan Imam al-Nasa'i dalam Sunan al-Nasā'i bāb bad' ṣiyām yawm 'āshūrā' wa dhikr ikhtilāf alfāẓ al-nāqilīn li al-khayr fīh hadis nomor 2834 tentang puasa hari 'āshūrā'. Di antara redaksi matnnya adalah :

لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَجَدَ الْيَهُودَ يَصُومُونَ عَاشُورَاءَ فَسُئِلُوا عَنْ ذَلِكَ فَقَالُوا هَذَا الْيَوْمُ الَّذِي أَظْفَرَ اللهُ فِيهِ مُوسَى وَبَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى فِرْعَوْنَ وَنَحْنُ نَصُومُهُ تَعْظِيمًا لَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ ثُمَّ أَمَرَ بِصَوْمِهِ (رواه الشيخان)[١٦٤]

---

[163] Tim Kodifikasi LBM-PPL, *Dalil-Dalil* ...., 66. Lebih dari sekedar dikemukakan hadis, dalam buku "*Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah*" dikemukakan mukadimah sebagai sebuah pengantar terhadap persoalan, tinjauan hukum *mawlūd*-an, yang berisi tentang hakikat *mawlūd*-an, fatwa ulama dan kesimpulan. Hakikat *mawlūd*-an adalah melahirkan rasa syukur atas kelahiran Nabi Muhammad saw. sebagai penyelamat umat. Dalam beberapa fatwa ulama disebutkan ada yang menolak *mawlūd*-an, karena menganggapnya sebagai perbuatan bid'ah walaupun juga terdapat kebaikan karena untuk meningkatkan kecintaan kepada Nabi saw. Fatwa itu didukung oleh misalnya Ibn Taymiyyah (w 728 H) sebagaimana dalam kitabnya "*Al-Fatāwī al-Kubrā*" juz 4 : 414. Namun di luar itu mayoritas ulama justeru melegalkan *mawlūd*-an, karena menurut Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī (w 852 H) didasarkan pada hadis riwayat Bukhari dan Muslim tentang anjuran puasa hari '*ashūrā*' di atas sebagaimana dikutip Imam al-Suyuti (w 911 H) dalam kitab "*Al-Ḥāwī li al-Fatāwī*" juz 1 : 196. Karenanya, *mawlūd*-an termasuk *bid'at ḥasanah* bahkan Al-Suyūṭī menghukuminya *sunnah* sebagaimana pandangan Shaykh Ḥasanayn Muhammad Makhlūf. Ahmad Muntaha (et.al), *Kajian Pesantren*......, 97-110.

[164] Dengan redaksi "*kāna yaṣūm yawm 'āshūrā' wa ya'mur bih*" sebagaimana riwayat Ahmad ibn Hanbal dari 'Ali ibn Abi Talib, hadis tentang puasa hari '*āshūrā*' ini bernilai *ḥasan*. Al-Suyuti, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* .... Juz 2, 118.

Untuk lebih jelasnya, berikut dikemukakan tabel jawaban persoalan berdasarkan hadis dan nilainya.

Tabel 3.3 :
Jawaban Persoalan dalam Bahts al-Masa'il LBMP2L Bersadarkan Hadis

Persoalan	Jawaban	Hadis sebagai Dasar Penjawaban
Presiden wanita, sebagaimana pada buku *Kaum Santri Menjawab Problematika Sosial*, *Fenomena Bahtsul Masail Pesantren Lirboyo* (2005)	Tidak boleh berdasarkan lahiriah hadis "*lan yufliḥa*" yang dikuatkan dengan hadis "*mā ra'aytu min nāqiṣāt*" tentang keterbatasan akal dan agama perempuan, dan hadis "*idhā wusida al-amr*" terkait dengan tugas presiden.	Hadis : *lan yufliḥa qawm wallaw amrahum imra'at* yang bernilai *ṣaḥīh*. Hadis : "*mā ra'aytu min nāqiṣāt 'aql wa dīn li lubb al-rajul min iḥdākunn*" dengan redaksi lain "*hunna aghlab, ya'nī al-Nisā'*", yang bernilai *ḍa'īf*. Hadis : *idhā wusida al-amr ilā ghayr ahlih fa intaẓir al-sā'ah*, yang bernilai *ṣaḥīḥ*.
	Boleh, berdasarkan pemaknaan hadis "*lan yufliḥa*" berdasarkan *sabab al-wurūd*.	Hadis : *lan yufliḥa qawm wallaw amrahum imra'at* yang bernilai *ṣaḥīh*.

Legalitas transaksi dalam *quest net*, sebagaimana pada buku *Manhaj Solusi Umat : Jawaban Problematika Kekinian* (2007).	Haram dan tidak dapat dibenarkan baik secara *kayfiyyat al-'aqd* maupun aspek perlindungan terhadap ekses yang ditimbulkannya (*ṣiyānat al-insān 'an al-iḍrār*)	Hadis : "*mā kāna min sharṭ lays fī kitāb Allāh fahuwa bāṭil*" dengan redaksi lain : "*kull sharṭ lays fī kitāb Allāh fahuwa bāṭil*", yang bernilai *ṣaḥīḥ*. Hadis : "*innamā al-bay' 'an tarāḍ*", yang bernilai *ḥasan*. Hadis : "*anna al-Nabyy naha 'an bay' al-gharar*" dengan redaksi lain : "*nahā 'an bay' al-ḥaṣāh wa 'an bay' al-gharar*", yang bernilai *ṣaḥīḥ*.
Pinjaman modal bersyarat, sebagaimana pada buku *Pencerahan Kitab kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat* (2010).	Tidak diperbolehkan, sebab persyaratan dalam praktik ini termasuk kategori *qarḍ jarra naf`an*.	Hadis : *kull qarḍ jarra manfa'at fahuwa ḥarām*, yang bernilai *ḍa'īf*.
	Diperbolehkan bahkan disunnahkan, karena tidak berawal dari syarat, tetapi diberikan oleh orang yang berhutang dengan kerelaan hatinya,	Hadis : *inna khayrakum aḥsanukum qaḍā'a*, yang bernilai *ḥasan*.
Jual beli sperma unggulan dan inseminasi, sebagaimana pada buku *Pencerahan Kitab kuning*	Tidak sah jual beli sperma unggulan dan inseminasi	Hadis : *nahā Rasūl Allāh saw. 'an 'asab al-faḥl*, dengan redaksi : "*nahā 'an thaman al-kalb wa thaman al-khinzīr wa thaman al-khamr wa 'an mahr al-baghy*

Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat (2010).		*wa 'an 'asab al-faḥl*" riwayat al-Ṭabrānī dalam *al-Mu'jam al-Awsaṭ* dari Ibn 'Amr yang bernilai *ṣaḥīḥ*. Demikian juga dengan redaksi : "*nahā 'an 'asab al-faḥl*" riwayat Imam Ahmad ibn Hanbal, Imam Bukhari dan tiga Imam selain Ibn Majah dari Ibn 'Umar yang bernilai *ṣaḥīḥ*. Setidaknya dengan redaksi : "*nahā 'an 'asab al-faḥl wa qafīz al-ṭaḥān*" riwayat Imam al-Dāruquṭnī dari Abu Sa'id al-Khudri yang bernilai *ḥasan*. Hadis : *man kāna Yu'min bi Allāh wa al-yawm al-ākhir fa lā yasqi mā'ah walad ghayrih* riwayat Imam Tirmidhi dari Ruwayfi' yang bernilai *ḥasan*.
Trend Gaya Rambut *Rebonding*, sebagaimana pada buku *Pencerahan Kitab kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat* (2010).	Haram *Trend* Gaya Rambut *Rebonding*	Hadis : *nahā 'an al-nāmiṣah wa al-wāshirah wa al-wāṣilah wa al-wāshimah illā min dā'i* dengan redaksi : "*nahā 'an al-washm*" riwayat Imam Ahmad ibn Hanbal dari Abu Hurayrah yang bernilai *ṣaḥīḥ*. Hadis : *man tashabbaha bi qawm fahuwa minhum* yang

		bernilai *ḥasan*.
Jual beli pil ekstasi dan sejenisnya, sebagaimana pada buku *Hidāyat al-Mubtadi'īn fī Masā'il al-Dīn* Masalah-Masalah Agama Solusi dan Penalarannya.	Hukum mengkonsumsi pil ekstasi adalah haram, karena bahaya yang timbul. Demikian juga menjualnya adalah haram dan tidak sah.	Hadis *kull muskir khamr wa kull muskir ḥarām* yang bernilai *ṣaḥīḥ*, *Mā askara kathīruh fa qalīluh ḥarām* yang bernilai *ḥasan*, *lā ḍarar wa lā ḍirār* yang bernilai *ḥasan*, dan *Inna Allāh ḥarrama bay' al-khamr wa al-maytah wa al-khinzīr wa al-aṣnām* yang bernilai *ṣaḥīḥ*.
Peringatan *mawlid* Nabi saw., sebagaimana pada buku *Dalil-Dalil Akidah dan Amaliyah Nahdliyyah* (2010) dan buku *Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah* (2010).	Masih diperselisihkan di kalangan ulama.	Hadis : *naḥnu awlā minkum, thumma amara bi ṣawmihi* yang bernilai *ḥasan*.

2. FBMPP

Menurut beberapa nara sumber, dalam bahts al-masa'il FBMPP selama ini terdapat beberapa masalah yang dikaji dan diputuskan berdasarkan hadis, seperti pembagian macam *tawḥīd*, pengertian *shirk* yang hanya didasarkan pada makna literal, meluruskan pemahaman hadis tentang *bid'at, tawassul, tabarruk*, dan ziarah kubur. Hanya saja, penggunaan hadis di sini tidak secara langsung, karena hadis sebagai pendukung terhadap *ta'bīr*.[165]

Alasan penggunaan hadis tidak secara langsung sebagai sumber pokok, beberapa nara sumber menyatakan, bahwa semua permasalahan yang terjadi saat ini sudah dibahas oleh ulama-ulama *salaf* setelah memahami terhadap dasar al-Qur'an dan hadis, sehingga ulama sekarang hanya menggali dan mengkaji ulang putusan ulama terdahulu, dan dari jawaban itulah kemudian perlu ditelisik kembali sumber pokoknya.[166] Di samping itu, mereka menilai bahwa ulama sekarang tidak ada yang mampu menjadi *muftī*,[167] tetapi hanya sebagai *mukhbir*,

---

[165] KH. Abu Musa, *wawancara*, Kediri, 21 September 2014.

[166] K. Muharror dan Ahmad Shodiq Ihsan, *wawancara,* Kediri, 15 Juni 2012.

[167] Dalam istilah Ilmu Usul Fikih, *muftī* adalah pihak yang memberi fatwa kepada pihak yang meminta fatwa (*mustaftī*). Fatwa berarti pendapat yang dikemukakan seorang *mujtahid* sebagai jawaban dari persoalan yang dikemukakan peminta fatwa dalam suatu kasus yang tidak mengikat. Seorang *muftī* harus benar-benar mengetahui secara rinci kasus yang ditanyakan, mempertimbang-kan kemaslahatan peminta fatwa, lingkungan yang mengitarinya, dan tujuan yang ingin dicapai. Karena itu, jabatan *muftī* dalam Islam cukup berat dan penuh risiko, sehigga sebagai *muftī* harus adil dan memenuhi persyaratan seorang *mujtahid*, walaupun tidak sampai pada syarat *mujtahid* mutlak, karena hanya cukup menguasai fikih suatu madhhab. "Fatwa" dalam Abdul Azis Dahlan, et.al, *Ensiklopedi* .... jilid 1, 326-328. Imam Ahmad Ibn Hanbal menetapkan 5 sifat bagi seorang *muftī*, yaitu berniat mencari ridla Allah, memiliki ilmu dan kesabaran, memiliki sikap yang tagguh terhadap ilmu, memiliki kecukupan materi, dan

karenanya penggunaan hadis secara langsung tidak menjadi kapasitas mereka.[168]

Pada beberapa hasil baths al-masa'il FBMPP sebagaimana telah diterbitkan menjadi buku atau masih merupakan dokumen hasil baths al-masa'il, telah terjadi penggunaan hadis dalam menjawab beberapa persoalan, sebagaimana uraian dalam buku "Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kiai NU" yang diterbitkan pada tahun 2011.[169] Misalnya, pembagian *tawḥīd rubūbiyyah,*

---

mengetahui kondisi orang banyak. Ali Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*, (Kairo: Maktabat Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 89-92. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, tth.), 401-404.

[168] KH. Abu Musa, *wawancara*, Kediri, 10 Agustus 2012. Istilah *mukhbir* ini tidak penulis temukan dalam Ilmu Usul fiqih, dan yang jelas, persyaratan *mukhbir* tidak seberat persyaratan *muftī*. Pernyataan itu dikuatkan juga oleh Athoillah, *wawancara*, Kediri, 15 Mei 2012.

[169] Buku ini merupakan bentuk tanggung jawab Forum Bahsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se-Eks Kawedanan Pare Kediri untuk memberikan jawaban atas pernyataan-pernyataan Kiai Afrokhi Abdul Ghoni yang penuh dengan tuduhan-tuduhan dusta, sebagaimana dalam "Buku Putih Kiai NU" sebagai babak lanjutan dari buku "Mantan Kiai NU Menggugat Sholawat dan Dzikir Syirik" karya H. Mahrus Ali, karena kedua buku itu masih merujuk pada empat pembahasan; yaitu tauhid, ibadah dan bid'ah, *tawāsul* dan *tabāruk*. Menurut Tim penyusun buku "Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kiai NU" ini, bahwa secara keseluruhan isi "Buku Putih Kiai NU" terdapat banyak penyimpangan dan tuduhan dusta terhadap amaliyah warga *Nahdlatul Ulama'* dan dengan beraninya Afrokhi membawa-bawa nama Jam'iyah *Nahdlatul Ulama'* bahkan mengaku sebagai Kiai NU secara dusta untuk mensukseskan misinya menyebarkan doktrin wahhabi. Tim Penyusun, "Pendahuluan", dalam Ahmad Shodiq dkk., *Meluruskan Kesalahan Buku Putih* Kiai *NU* (Surabaya: Bina ASWAJA, 2011), 3-5. Kajian dalam buku itu dilengkapi dengan dasar-dasar al-Qur'an dan hadis terkait dengan 5 persoalan pokok "Buku Putih Kiai NU".

Dalam penyusunan buku itu, para Tim tetap berangkat dari *qawl al-'ulāma'* yang kemudian dilacak hadisnya pada kitab-kitab sumber hadis, sebagai pendukung terhadap *ta'bīr* daan tidak digunakan secara langsung, sebagaimana penjelasan KH. Abu Musa, *wawancara*, Kediri, 21 September

ulūhiyyah dan *al-asmā' wa al-ṣifah*, pengertian *shirk* yang hanya didasarkan pada makna literal, meluruskan pemahaman hadis tentang *bid'ah*, persoalan *tawassul*, mencari berkah (*tabarruk*) dengan dahak Nabi saw. dan ziarah Kubur[170] sebagaimana uraian berikut ini.

a. Pembagian tawḥīd rubūbiyyah, ulūhiyyah dan al-asmā' wa al-ṣifah

Untuk membatalkan pembagian 3 macam *tawḥīd*, yaitu *tawḥīd rubūbiyyah, ulūhiyyah* dan *al-asmā' wa al-ṣifah*, kelompok FBMPP mendatangkan hadis terkait dengan pertanyaan malaikat *munkar* dan *nakīr* di alam kubur, yaitu :

عن البراء بن عازب عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت قال نزلت فى عذاب القبر فيقال له من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم فذلك قوله عز وجل (رواه مسلم)[١٧١]

2014, mengkaji ulang atau meluruskan pemaknaan dan penggunaan *ta'bīr-ta'bīr* dan penggunaan serta pemahaman hadis-hadis sebagaimana dilakukan K. Afrokhi, kemudian mendatangkan hadis lain. KH. Khafidh Ghozali dan Ahmad Shodiq Ihsan, *wawancara,* Kediri, 4 Oktober 2014.

[170] Selain buku itu, KH. Abu Musa mencontohkan dengan masalah peringatan *mawlid* Nabi saw. yang didasarkan pada hadis tentang anjuran puasa hari senen dan kamis, dalam hal ini Nabi saw. bersabda : فيه ولدت وفيه أبعث. KH. Abu Musa, *wawancara,* Kediri, 21 September 2014. K. Muharror juga mencontohkan dengan masalah *ta'zīr* di pesantren dalam bentuk uang dan masalah uang pangkal santri yang harus dibayar ketika awal masuk serta tidak bisa ditarik kembali ketika tidak jadi *nyantri*. Dua persoalan terakhir itu didasarkan pada hadis : المسلمون على شروطهم. K. Muharror, *wawancara*, Kediri, 4 Oktober 2014.

[171] HR. Muslim pada *bāb 'arḍ maq'ad al-mayyit min al-jannah aw al-nār 'alayh wa ithbāt 'adhāb al-qabr wa al-ta'awwudh minh.* Hadis ini dengan redaksi "*al-muslim idhā su'ila fi al-qabr yashhadu an lā ilāh illā Allāh wa anna muhammad rasulullāh, fadhālika qawluhū ta'ālā : yathabbitu Allāh al-ladhīna āmanū bi al-qawl al-thābit fi al-ḥayāt al-dunyā wa fi al-ākhirah*, sebagaimana riwayat Imam Bukhari dari al-Barra' Ibn 'Azib pada bab *yathabbit Allāh al-ladhīna āmanū bi al-qawl al-thābit* adalah bernilai *ṣaḥīḥ*.

"Dari al-Barra' ibn 'Azib, dari Nabi saw., beliau bersabda : "firman Allah : يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت diturunkan berkenaan tentang siksa kubur. Maka ditanyakan pada seseorang, "siapa *rabb*(tuhan)mu"?, maka ia menjawab, "*rabb*(tuhan)ku Allah dan nabiku Muhammad saw." Itulah firmanNya '*azza wa jalla*".

Menurut FBMPP, pada hadis itu malaikat *munkar* dan *nakīr* hanya menanyakan *rab* dan tidak menanyakan *ilāh* sekaligus tidak membedakan keduanya.[172]

b. Pengertian *shirk* yang hanya didasarkan pada makna literal

Berikut dikemukakan hadis untuk membatalkan anggapan Afrokhi, yang hanya menggunakan pendekatan tekstualis dalam memahami hadis, bahwa amaliah warga *nahḍiyyīn*, seperti *ngalap* barakah, *tawassul*, ziarah kubur dan lainnya merupakan perbuatan *shirk*.

عن ابى سعيد الخدرى انّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "أَخوفُ ما أخاف عليكم مايُخرج الله لكم من زهرة الدنيا". قالوا وما زهرة الدنيا يارسول الله؟ قال : "بركات الأرض" قالوا يارسول الله وهل يأتى الخير بالشر؟ قال : "لايأتى الخير الابالخير لايأتى الخير الابالخير لايأتى الخير الابالخير انّ كل ما انبت الربيع يقتل اويُلمّ الاّ آكِلةَ الخَضِر فانها تأكل حتى اذاامتدّتْ خاضِرَتّاها استقبلت الشمس ثم اجترت وبالت وثلطت ثم عادت فأكلت انّ هذا المال خضِرَة حلوة فمن أخذه بحقّه ووَضعه فى حقّه فنعم المعونة هو ومن أخذه بغير حقه كان كالذى يأكل ولايشبع (رواه مسلم) "١٧٣

---

[172] Ahmad Shodiq dkk., *Meluruskan* ……., 30-31.

[173] Hadis dengan redaksi yang berbeda diriwayatkan oleh Bukhari pada *bāb mā yuḥdhar min zahrat al-dunyā wa al-tanāfus fīhā*, Muslim pada *kitāb al-zakāh bāb takhawwuf mā yakhruj min zahrat al-dunyā* dan *bāb 'arḍ maq'ad al-mayyit min al-jannah aw al-nar 'alayh wa ithbāt 'adhāb al-qabr wa al-ta'awwudh minh*, al-Tirmidhi, dan Ibn Majah pada *bāb fitnat al-māl*, semua dari Abu Sa'id al-Khudri ra. Dengan redaksi yang berbeda, hadis ini bernilai *ṣaḥīḥ* menurut al-Albani.

"Dari Abu Sa'id al-Khudri ra., sesungguhnya Rasul Allah saw. bersabda : "sesuatu yang paling saya takutkan terjadi pada dirimu adalah sesuatu yang mengeluarkan kamu dari *zahrat* dunia". Para sahabat bertanya, apakah *zahrat* dunia itu ya Rasul Allah?. Nabi bersabda : "beberapa berkah bumi". Para sahabat bertanya lagi, ya Rasul Allah, apakah kebaikan bisa datang dengan keburukan?. Nabi bersabda : "kebaikan tidak datang kecuali dengan kebaikan, kebaikan tidak datang kecuali dengan kebaikan, kebaikan tidak datang kecuali dengan kebaikan. Sesungguhnya setiap sesuatu yang ditumbuhkan oleh suatu musim bisa membunuh atau memberikan penyakit kecuali seekor binatang yang memakan dedauan hijau. Binatang ini memakan dedaunan hingga ketika kedua bulunya menjadi panjang, maka ia menatap matahari, lalu bersembunyi dan mengeluarkan kotoran, kemudian kembali lagi untuk makan. Sungguh harta ini adalah suatu perumpamaan hijau-hijauan yang manis rasanya. Barang siapa mengambil sesuai haknya dan meletakkan pada haknya, ia mendapat sebaik-baik pertolongan. Barang siapa yang mengambilnya tidak sesuai haknya, maka orang tersebut bagaikan seekor hewan yang makan tetapi tidak merasa kenyang".

Dalam pandangan FBMPP, hadis ini merupakan ungkapan yang bukan *ḥaqīqī* tetapi *majāzī*, dalam hal ini *majāz 'aqlī*, karena terdapat penyebutan yang bukan sesungguhnya dan berdasarkan pada *qarīnat 'aqlī* (indikator akal). Karenanya, apa yang warga *nahḍiyyīn* lakukan sesungguhnya hanya sebagai media dan sesungguhnya Allah tetap diposisikan sebagai tempat meminta, sebagaimana ungkapan hadis itu yang menyebutkan "*lā ya'tī al-khayr illā bi al-khayr* : kebaikan tidak akan bisa datang kecuali

dengan kebaikan", maka sesungguhnya yang mendatangkan kebaikan hanyalah Allah.[174]

c. Meluruskan pemahaman hadis tentang *bid'ah*

Contoh lain dari penggunaan hadis oleh FBMPP, sebagaimana dalam buku "Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kiai NU" adalah telaah terhadap pemahaman hadis tentang bid'ah yang digunakan Afrokhi untuk menuduh bid'ah terhadap amaliah warga *Nahḍiyyah*. Menurut FBMPP, hadis "*wa kull bid'ah ḍalālah*"[175] (dan setiap bid'a adalah sesat) merupakan *naṣ* yang maknanya umum namun jangkauannya dibatasi oleh *dalīl-dalīl* lain, sehingga maknanya menjadi "sebagian besar bid'ah itu sesat". Hal itu sebagaimana pernyataan Imam Nawawi dalam *sharḥ ṣaḥīḥ muslim* : قوله صلى الله عليه وسلم وكل بدعة ضلالة هذا عام مخصوص والمراد غالب البدعة (sabda Nabi Muhammad saw. "semua bid'ah adalah sesat" ini adalah *'āmm makhṣūṣ* (umum yang dibatasi), dan yang dimaksud adalah "sebagian besar dari bid'ah adalah sesat".[176]

Dalil-dalil yang membatasi jangkauan hadis di atas antara lain :

1) Sabda Rasulullah saw. :

---

[174] Ahmad Shodiq dkk., *Meluruskan ....*, 54-55. .

[175] Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bāb Takhfīf al-ṣalāh wa al-khuṭbah* hadis nomor 2042; Imam Abu Dawud, *Sunan Abi Dāwud bāb fī luzūm al-sunnah* hadis nomor 4609; Imam al-Nasa'i, *Sunan al-Nasā'i bāb Kayf al-khuṭbah* hadis 1578; Imam Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah bāb Ijtināb al-bida' wa al-jadal* hadis nomor 45 - 46; dan Imam al-Darimi, *Sunan al-Dārimī bāb fī Karāhiyat akhdh al-ra'y* hadis nomor 206. Hadis di atas dengan redaksi yang panjang bernilai *ṣaḥīḥ* menurut al-Suyuti. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi'* ...... Juz 1, 64.

[176] Al-Nawawi, *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim* juz 6 *Kitab al-jum'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995),127 dan *Ḅulūgh al-Marām bāb ṣalāt al-jum'ah* hadis nomor 451 pada catatan kaki nomor 5. Dengan menggunakan redaksi "*Ayyumā dā'in da'ā ilā ḍalālah fa utbi'a fa inna lahū mithl awzār man ittaba'ah*..." riwayat Ibn Majah dari Anas ibn Malik, hadis ini bernilai *ṣaḥīḥ*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi'* ...... Juz 1, 121.

مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ.[177]

"Barang siapa memberi suri tauladan yang baik dalam Islam, lalu diikuti orang-orang sesudahnya, maka dicatat untuknya pahala sebanyak yang diperoleh orang-orang yang mengikutinya tanpa mengurangi sedikitpun pahala yang mereka peroleh. Sebaliknya, barang siapa memberi suri tauladan yang buruk dalam Islam, lalu diikuti orang-orang sesudahnya, maka akan dicatat baginya dosa sebanyak yang diperoleh orang-orang yang mengikutinya tanpa mengurangi dosa yang mereka peroleh sedikitpun".

2) juga sabda beliau :

مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ[178]

"Barang siapa yang membuat perkara baru dalam urusan kami ini yang tidak ada perintahnya maka perkara itu tertolak".

Redaksi "*mā lays fīh*" (yang tidak menjadi bagiannya) pada hadis kedua di atas menunjukkan bahwa perkara baru ada yang tidak termasuk bagian dari agama dan perkara baru inilah yang sebenarnya ditolak. Namun ada juga yang termasuk bagian dari

---

[177] Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bāb man sanna sunnat ḥasanah aw sayyi'ah wa man da'ā ilā hudā aw ḍalālah* hadis nomor 6975 dan *bāb al-ḥithth 'alā al-ṣadaqah walaw bi shiqq tamrah aw kalimat ṭayyibah wa annahā ḥijāb min al-nār*; dan Imam al-Nasa'i, *Sunan al-Nasā'i bāb al-taḥrīḍ 'alā al-ṣadaqah* hadis nomor 2554. Dengan redaksi *ayyumā dā'in da'ā ilā ḍalālah fa utbi'a fa inna 'alayh mithla awzār man ittaba'ah wa lā yanquṣ min awzārihim shay'an…..* dari Anas ra. bernilai *ṣaḥīḥ*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi'* …… Juz 1, 121.

[178] Imam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Kitāb al-Ṣulḥ bāb Idhā Iṣṭalaḥu 'alā jūr fa al-ṣulḥ mardūd* hadis nomor 2550; Imam Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud bāb fī luzūm al-sunnah* hadis nomor 4608; dan Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Lu'lū' wa al-Marjān fī mā Ittafaqa 'alayh al-Shaykhān bāb Naqḍ al-Aḥkām al-Bāṭilah wa radd muḥdathāt al-umūr*. Hadis ini menurut Imam al-Suyuti bernilai *Ṣaḥīḥ*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi'* …… Juz 2, 160.

agama dan pasti diterima serta tidak ditolak. Dengan demikian keumuman hadis "semua bid'ah adalah sesat" dibatasi oleh dua hadis tersebut.

Penjelasan di atas dapat kita pahami, bahwa hadis umum yang menjelaskan "semua bid'ah adalah sesat", perlu ditelaah dan dikaji kembali dengan mensinergikan hadis lain yang membatasinya, sehingga maksud dari teks hadis tersebut dapat kita ketahui. Hal tersebut dimaksudkan agar kita tidak ceroboh dan gegabah dalam memahami arti sebuah hadis yang umum, karena akibatnya amaliah-amaliah yang telah mendapatkan legitimasi dari syariat dikatakan *shirk* karena pemahaman yang salah.

Sedangkan bagian hadis "*wa kull ḍalālah fī al-nār*" (dan semua kesesatan berada di neraka), tidak bisa disamakan dengan bagian hadis sebelumnya, karena tidak ditemukan *dalīl-dalīl* yang membatasi keumuman bagian hadis tersebut. Hal ini berbanding lurus dengan teori dalam kaedah usul fiqh yang menegaskan, bahwa membatasi suatu *dalīl* harus menggunakan *dalīl*, bukan dengan hawa nafsu.[179]

d. Persoalan *Tawassul*

Untuk menjelaskan persoalan *tawassul*, FBMPP mengemukakan hadis :

عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ اَلْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم مَا خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْتِهِ إِلَى الصَّلاَةِ فَقَالَ اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ السَّائِلِينَ عَلَيْكَ، وَبِحَقِّ مَمْشَايَ هَذَا، أَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِرًا، وَلاَ بَطَرًا، وَلاَ رِيَاءً، وَلاَ سُمْعَةً، خَرَجْتُ اتِّقَاءَ سَخَطِكَ وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِكَ، أَسْأَلُكَ أَنْ تُعِيذَنِي مِنَ النَّارِ، وَأَنْ تَغْفِرَ لِي، إِنَّهُ لاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ، وَكَّلَ اللهُ بِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ، وَأَقْبَلَ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ حَتَّى يَفْرَغَ مِنْ صَلاَتِهِ.[١٨٠]

"Dari Abu Sa'id al-Khudri, Rasul Allah saw. bersabda : "tidaklah seorang yang keluar dari rumahnya untuk

[179] Tim FBMPP Kediri, *Meluruskan Kesalahan* …., 77-79.

[180] Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Majah pada *bāb al-mashy ilā al-ṣalāh*. Nilai hadis ini menurut al-Albani adalah *ḍa'īf*.

melakukan salat di masjid lalu berdoa :'ya Allah, sesungguhnya aku memohon kepadaMu dengan derajat orang-orang yang berdoa kepadaMu (baik yang masih hidup maupun sudah meninggal) dan dengan derajat langkah-langkahku ini, sesungguhnya aku keluar rumah bukan untuk menunjukkan sikap angkuh dan sombong, juga bukan *riya*' dan *sum'at*, aku keluar rumah untuk menjauhi murkaMu dan mencari ridaMu. Maka aku memohon kepadaMu, selamatkan aku dari api neraka dan ampunilah dosa-dosaku. Sesungguhnya tidak ada yang bisa mengampuni dosa kecuali Engkau', maka Allah akan memberi ridla padanya, 70.000 malaikat memohonkan ampunan kepadanya, dan Allah menatap orang itu hingga selesai salat".

Hadis ini telah membuktikan bahwa ber*tawassul* kepada orang yang mempunyai keistimewaan diperbolehkan sekaligus melemahkan kebohongan dan kecerobohan Afrokhi dalam bukunya halaman 313, bahwa "tidak pula do`a-do`a yang masyhur dari kalangan shahabat. Dan hanya ada dalam hadis-hadis yang *ḍa'īf, marfū'* atau*mawqūf*". Salah satu lafal pada hadis ini, yaitu *bi ḥaqq al-sā'ilīn* (dengan hak orang-orang yang meminta) yang termasuk lafal *'āmm* (universal) memberikan pemahaman, bahwa kita diperbolehkan ber*tawassul*, baik kepada orang yang masih hidup maupun sudah meninggal, juga kepada orang-orang yang mempunyai keistimewaan, baik kepada nabi, wali, atau orang yang *ṣāliḥ* bahkan dengan amal *ṣālih* sebagaimana pada lafal *wa biḥaqq mamshāya*.[181]

[181] Tim FBMPP Kediri, *Meluruskan Kesalahan* …., 101.

e. Mencari berkah (*tabarruk*) dengan dahak Nabi saw.

Untuk menjelaskan persoalan *tabarruk*, FBMPP mengemukakan hadis :

عَنْ اَلْمِسْوِرِ وَمَرْوَانَ خَرَجَ الَّنِبُّي صلى الله عليه وسلم زَمَنَ الْحُدَيْبِيَةِ فَذَكَرَ اْلَحِدْيَث وَ مَا تَنَخَّمَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم نُخَامَةً إِلاَّ وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ فَدَلَّكَ بِهَا وَجْهَهُ.[١٨٢]

"Dari al-Miswar dan Marwan, Nabi saw. pernah mengikuti perang pada masa *Hudaybiyyat*, lalu ia menuturkan cerita...."tidaklah Nabi saw. mengeluarkan dahak kecuali jatuh pada telapak tangan seorang laki-laki dari para sahabat lalu ia mengusapkan pada wajahnya".

Oleh kelompok FBMPP, hadis ini dijadikan sebagai dasar perbuatan mencari berkah (*tabarruk*) dengan Nabi ketika masih hidup.[183]

f. Ziarah Kubur

Dalam buku "Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kiai NU", ziarah kubur merupakan amaliah yang diperbolehkan tanpa ada perselisihan di kalangan ulama. Hal ini didasarkan pada hadis :

1) نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا

"Aku telah melarang kalian berziarah kubur, maka berziarahlah kalian ke kubur".

2) قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَقَدْ أُذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ فَزُورُوهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ.[184]

[182] Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari pada *kitāb al-wuḍū' bāb al-buzāq wa al-mukhāṭ wa naḥwih fī al-thawb* dan *bāb al-shurūṭ fī al-jihād wa al-muṣālaḥah ma' ahl al-ḥarb wa kitābat al-shurūṭ* hadis nomor 2581.

[183] Tim FBMPP Kediri, *Meluruskan Kesalahan* ...., 131.

[184] Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bāb Isti'dhān al-naby saw. Rabbah 'Azza wa Jalla fī Ziyārat qabri ummih* hadis nomor 2305 dan *bāb bayān mā kāna min al-nahy 'an luḥūm al-aḍāḥī ba'd thalāth fī awwal al-Islām wa bayān naskhih wa ibāḥatih ilā matā shā'a* hadis nomor 5228 dari Buraydat : نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الأَضَاحِىِّ فَوْقَ ثَلاَثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلاَّ فِى سِقَاءٍ فَاشْرَبُوا فِى الأَسْقِيَةِ كُلِّهَا وَلاَ تَشْرَبُوا مُسْكِرًا; Imam Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud bāb fī Ziyārat al-Qubūr* hadis 3237 dari

"Sungguh aku telah melarang kalian berziarah kubur, maka telah diijinkan pada Muhammad untuk berziarah ke kubur ibunya, maka berziarahlah kalian ke kubur, karena akan mengingatkan pada akhirat".

Dua hadis di atas memberi pengertian, bahwa pada masa awal Islam, ziarah kubur dilarang oleh Nabi saw, karena Nabi saw. khawatir kaum muslimin akan terpolarisasikan dalam ke*shirik*an. Namun setelah kekhawatiran ini hilang, Nabi saw. mencabut larangan tersebut dengan bersabda, "*fazūrūhā*" (maka berziarahlah kalian ke kuburan). Dalam perspektif usul fiqh, perintah yang terjadi setelah larangan, tidak berstatus wajib, tetapi bisa berstatus *mubāḥ* (boleh) sesuai dengan konteksnya dengan indikasi (*qarīnat*) nilai positif sebagaimana terdapat pada bagian hadis selanjutnya, yaitu "*fa innahā tudhakkiru al-ākhirah*" (sesungguhnya hal ini mengingatkan pada akhirat).[185]

Untuk lebih jelasnya, berikut dikemukakan tabel jawaban persoalan berdasarkan hadis dan nilainya.

Tabel 3.4 :
Jawaban Persoalan dalam Bahts al-Masa'il FBMPP Bersadarkan Hadis

---

Buraydat; Imam al-Nasa'i, *Sunan al-Nasā'i bāb Ziyārat al-qubūr* hadis nomor 2031 dan 5668; Imam Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah bāb mā jā'a fī ziyārat al-qubūr* hadis nomor 1571 dari Ibn Mas'ud dengan redaksi كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها . فإنها تزهد في الدنيا وتذكر الآخرة; Imam Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal bāb Musnad Ali Ibn Abi Ṭālib* hadis nomor 1235 dengan redaksi انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكركم الآخرة, dan Imam al-Darimi, *Sunan al-Dārimī bāb mā jā'a fī al-rukhsah fī ziyārat al-qubūr* dengan redaksi قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَقَدْ أُذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ. فَزُورُهَا، فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الآخِرَةَ. Hadis ini menurut Imam al-Suyuti bernilai *Ḥasan*. Al-Suyūṭī, *al-Jāmi'* ...... Juz 2, 188.

[185] Tim FBMPP Kediri, *Meluruskan Kesalahan* ...., 168-170.

Persoalan	Jawaban	Hadis sebagai Dasar Penjawaban
Pembagian *tawḥīd rubūbiyyah*, *ulūhiyyah* dan *al-asmā' wa al-ṣifah*, dan semua persoalan yang dipaparkan ini sebagaimana terdapat dalam buku *Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kiai NU.*	Menurut FBMPP, pembagian 3 macam *tawḥīd* itu batal berdasarkan hadis terkait dengan pertanyaan malaikat *munkar* dan *nakīr* di alam kubur. Pada hadis itu malaikat *munkar* dan *nakīr* hanya menanyakan *rab* dan tidak menanyakan *ilāh* sekaligus tidak membedakan keduanya.	عن البراء بن عازب عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت قال نزلت فى عذاب القبر فيقال له من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم فذلك قوله عز وجل (رواه مسلم) Hadis ini dengan redaksi "*al-muslim idhā su'ila fi al-qabr yashhadu an lā ilāh illā Allāh wa anna muhammad rasulullāh, fadhālika qawluhū ta'ālā : yathabbitu Allāh al-ladhīna āmanū bi al-qawl al-thābit fi al-ḥayāt al-dunyā wa fi al-ākhirah*, sebagaimana riwayat Imam Bukhari dari al-Barra' Ibn 'Azib pada bab *yathabbit Allāh al-ladhīna āmanū bi al-qawl al-thābit* adalah bernilai *ṣaḥīḥ*.
Pengertian *shirk* yang hanya didasarkan pada makna literal, sehinggamuncul anggapan, bahwa	Anggapan Afrokhi, yang hanya menggunakan pendekatan tekstualis dalam memahami hadis, Adalah batal dalam pandangan FBMPP, karena	عن ابى سعيد الخدرى انّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "أَخوفُ ما أخاف عليكم مايُخرج الله لكم من زهرة الدنيا". قالوا وما زهرة الدنيا يارسول الله؟ قال : "بركات الأرض" قالوا يارسول الله وهل يأتى الخير بالشر؟ قال : "لايأتى الخير الابالخير لايأتى الخير الابالخير

amaliah warga *nahḍiyyīn*, seperti *ngalap* barakah, *tawassul*, ziarah kubur dan lainnya merupakan perbuatan *shirk*.	dalam hadis yang digunakan ini terdapat ungkapan yang bukan *ḥaqīqī* tetapi *majāzī*, dalam hal ini *majāz ʻaqlī*, karena terdapat penyebutan yang bukan sesungguhnya dan berdasarkan pada *qarīnat ʻaqlī* (indikator akal). Karenanya, apa yang dilakukan warga *nahḍiyyīn* hanya sebagai media dan sesungguhnya Allah tetap diposisikan sebagai tempat meminta, sebagaimana ungkapan hadis itu yang menyebutkan "*lā ya'tī al-khayr illā bi al-khayr* : kebaikan tidak akan bisa datang kecuali dengan kebaikan", maka sesungguhnya yang mendatangkan kebaikan hanyalah Allah.	لا يأتى الخير الا بالخير انّ كل ما انبت الربيع يقتل اويُلمّ الاّ آكِلةَ الخَضِر فانها تأكل حتى اذاامتدّتْ خاضِرَتَاها استقبلت الشمس ثم اجترت وبالت وثلطت ثم عادت فأكلت انّ هذا المال خضِرَة حلوة فمن أخذه بحقّه ووَضعه فى حقّه فنعم المعونة هو ومن أخذه بغير حقه كان كالذى يأكل ولا يشبع (رواه مسلم) Dengan redaksi yang berbeda, hadis ini bernilai *ṣaḥīḥ* menurut al-Albani.
Meluruskan pemahaman hadis tentang *bid'ah* yang digunakan Afrokhi untuk menuduh *bid'ah* terhadap amaliah warga *Nahḍiyyah*.	Menurut FBMPP, hadis "*wa kull bid'ah ḍalālah*" merupakan *naṣ* yang maknanya umum namun jangkauannya dibatasi oleh *dalīl-dalīl* lain, sehingga maknanya menjadi "sebagian besar bid'ah itu	Hadis yang digunakan untuk membatasi keumuman hadis *wa kull bid'ah ḍalālah* : ▪ مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ

	sesat”.	عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ. ▪ مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ Dua hadis ini bernilai *ṣaḥīḥ*.
Persoalan *tawassul*.	Menurut FBMPP, berdasarkan pemahaman terhadap hadis, bahwa ber*tawassul* kepada orang yang mempunyai keistimewaan diperbolehkan. Pemahaman ini sekaligus melemahkan kebohongan dan kecerobohan Afrokhi.	Hadis yang dimaksud : عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ اَلْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم مَا خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْتِهِ إِلَى الصَّلاَةِ فَقَالَ اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ السَّائِلِينَ عَلَيْكَ، وَبِحَقِّ مَمْشَايَ هَذَا، أَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِرًا، وَلاَ بَطَرًا، وَلاَ رِيَاءً، وَلاَ سُمْعَةً، خَرَجْتُ اتِّقَاءَ سَخَطِكَ وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِكَ، أَسْأَلُكَ أَنْ تُعِيذَنِي مِنَ النَّارِ، وَأَنْ تَغْفِرَ لِي، إِنَّهُ لاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ، وَكَّلَ اللهُ بِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ، وَأَقْبَلَ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ حَتَّى يَفْرَغَ مِنْ صَلاَتِهِ. Hadis ini bernilai *ṣaḥīḥ*.
Mencari berkah (*tabarruk*) dengan dahak Nabi saw.	Perbuatan mencari berkah (*tabarruk*) dengan Nabi saw. ketika masih hidup adalah boleh.	Hadis yang dimaksud : عَنْ اَلْمِسْوَرِ وَمَرْوَانَ خَرَجَ اَلنَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم زَمَنَ الْحُدَيْبِيَةِ فَذَكَرَ اَلْحَدِيْث وَ مَا تَنَخَّمَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم نُخَامَةً إِلاَّ وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ فَدَلَّكَ بِهَا وَجْهَهُ.
Ziarah Kubur.	Ziarah kubur merupakan amaliah yang diperbolehkan dan tanpa ada perselisihan di kalangan ulama, karena hadis yang digunakan untuk melarang itu setelah dilakukan análisis secara usul fiqh, menunjukkan	▪ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا ▪ قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَقَدْ أُذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ فَزُورُوهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ. Dengan redaksi yang tidak sama, hadis itu bernilai *ḥasan*.

	bahwa perintah yang terjadi setelah larangan, berstatus *mubāḥ* (boleh) sesuai dengan konteksnya dengan indikasi (*qarīnat*) nilai positif, yaitu "*fa innahā tudhakkiru al-ākhirah*".	

Dari uraian penulis pada dua sub bab terakhir di atas, bisa diketahui, pada umumnya dasar penjawaban persoalan yang digunakan pada kebanyakan bahts al-masa'il pesantren salaf, baik pada LBMP2L maupun FBMPP adalah *ta'bīr* dari kitab-kitab fiqih, kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth* dan kitab-kitab lain, yang kemudian dikuatkan dengan al-Qur'an dan hadis atau dilakukan kontekstualisasi atau pemahaman ulang terhadap *ta'bīr*, sehingga bisa sesuai dengan konteks sekarang. Selain itu, juga terjadi penerapan metode *manhajī*, dengan menelusuri *'illat-'illat* suatu produk hukum, melacak landasan yuridis yang orisinil dalam al-Qur`an dan hadis tentu dengan menerapkan kaedah-kaedah ushul fikih dan *qawā'id fiqhiyyah*. Bahkan dalam perkembangannya, sudah mulai menggunakan hadis dalam memutuskan berbagai persoalan, meskipun tidak secara langsung.

Dari sisi waktu, jawaban beberapa persoalan yang didasarkan pada *ta'bīr* kitab-kitab ulama salaf itu terjadi sekitar tahun 2001,[186] 2007,[187] dan 2010.[188] Namun pada tahun 2005,[189]

---

[186] Sebagaimana buku "*Sanatir Pare : Kumpulan Jawaban Problematika Kekinian*".

[187] Sebagaimana buku "*al-Nujūm al-Zāhirah fī Majmū'at Thamrat al-Mushāwarah al-Kubrā*"dan buku "*Maslak al-Murīdīn fī Natā'ij al-Mubāḥithīn*".

2007,[190] 2010[191] dan 2011[192] beberapa forum bahts al-masa'il pesantren Kediri, baik di LBMP2L maupun FBMPP Pare, para *mushāwirīn* sudah mulai menggunakan hadis dalam memutuskan berbagai persoalan, meskipun penggunaan hadis tersebut tidak secara langsung. Kecuali itu, hadis-hadis yang digunakan sebagai dasar penetapan hukum Islam dalam beberapa persoalan, baik oleh LBMP2L maupun FBMPP di atas, yang bernilai *ṣaḥīḥ* sebanyak 13, yang bernilai *ḥasan* sebanyak 9 dan yang bernilai *ḍa'īf* hanya 2.

Berdasarkan data itu, pesantren salaf sudah mengalami peningkatan dalam penggunaan hadis. Semula pesantren salaf banyak mengamalkan hadis *ḍa'īf, mawḍū'* bahkan *lā aṣla lah*, namun pada perkembangannya dalam menjawab beberapa persoalan di atas sudah banyak menggunakan hadis, bahkan kebanyakan bernilai *ṣaḥīḥ*, sedikit menggunakan hadis *ḍa'if*, dan tidak menggunakan hadis *mawḍū'* bahkan *lā aṣla lah*. Hal ini menunjukkan, bahwa pesantren salaf telah mengalami pergeseran dari menggunakan hadis *ḍa'if* bergeser menggunakan hadis *ṣaḥīḥ*, dan setidaknya hadis *ḥasan*.

Terlepas dari pengklasifikasian hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan,* maupun *ḍa'if*, sebagian informan menyampaikan bahwa penggunaan hadis dengan kualitas apapun tidak akan berpengaruh terhadap

---

188 Sebagaimana buku "*Santri Lirboyo Menjawab : Majmu'ah Keputusan Bahtsul Masa'iel*".

189 Sebagaimana buku "*Kaum Santri Menjawab Problematika Sosial*, *Fenomena Bahtsul Masail* Pesantren Lirboyo".

190 Sebagaimana buku "*Manhaj Solusi Umat : Jawaban Problematika Kekinian*".

191 Sebagaimana buku "*Dalil-Dalil Akidah dan Amaliyah Nahdliyyah*" dan buku "*Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah*".

192 Sebagaimana buku "*Pencerahan Kitab kuning Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat*" dan buku "*Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kiai NU*".

putusan yang dihasilkan oleh empat imam madhhab fiqih, karena pengklasifikasian tersebut dilakukan setelah kemapanan madhhab fiqih (*ba'd istiqrār madhāhib al-fiqh al-arba'ah*). Sebagai contoh, jika terdapat hadis dengan kualitas *ḍa'if* pada kitab fiqih *Shāfi'iyyah*, kualitas tersebut tidak akan mempengaruhi kekuatan hukum yang dihasilkan pada putusan tersebut. Pengklasifikasian hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, maupun *ḍa'if* itu baru berlaku pada putusan yang dihasilkan *ba'd istiqrār madhāhib al-fiqh al-arba'ah*.[193]

[193] Anang Darun Najah, *wawancara*, Kediri, 21 Agustus 2012.

BAB IV Pergeseran Kajian Hadis dan Penggunaannya dalam Penetapan Hukum Islam di Pondok Pesantren Salaf

Bab ini menyajikan pergeseran kajian hadis dan sebab-sebab yang melatarbelakanginya dalam penetapan hukum Islam di lembaga bahts al-masa'il Pondok Pesantren salaf Kediri. Bab ini juga mendeskripsikan reorientasi pembelajaran dan kajian hadis di pesantren, tawaran model kajian hadis yang meliputi kajian hadis secara tematik, kajian hadis model *fiqh al-ḥadīth*, dan kajian hadis dengan penerapan kaedah kesahihan hadis, serta alternatif model kajian hadis.

A. Pergeseran Kajian dan Penggunaan Hadis Dalam Penetapan Hukum Islam

Terlebih dahulu penulis perlu melihat kembali uraian bab sebelumnya tentang dasar yang digunakan untuk menjawab masalah dan penggunaan hadis dalam menjawab masalah dalam bahts al-masa'il. Berdasarkan data itu, penulis baru mengetahui, bagaimana pergeseran penggunaan hadis dalam penetapan hukum Islam di pesantren salaf.

Berdasarkan uraian pada bab sebelumnya diketahui, bahwa pada umumnya dasar penjawaban persoalan pada kebanyakan bahts al-masa'il pesantren salaf, baik di LBMP2L maupun FBMPP Pare, adalah *ta'bīr* dari kitab-kitab fikih atau kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*, dengan tidak serta-merta menerimanya secara mentah-mentah, karena kemudian dikuatkan dengan dasar al-

Qur'an dan hadis. Karenanya, menurut *mushāwirīn*, dalam hal ini hadis berfungsi sebagai pendukung terhadap *ta'bīr*.

Kondisi itu menunjukkan, bahwa pada forum bahts al-masa'il pesantren salaf sudah mulai digunakan hadis meskipun tidak secara langsung, karena tetap melalui *ta'bīr* dari *qawl* ulama' salaf. Sebagai pendukungnya, maka digunakan kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*, seperti *ibānat al-aḥkām* karya Sayyid 'Alawī al-Ḥasanī al-Mālikī, *subul al-salām bi sharḥ bulūgh al-marām* karya al-Ṣan'ānī, bahkan *nayl al-awṭār fī sharḥ muntaqā al-akhbār* karya Imam al-Syawkānī dalam kegiatan bahts al-masa'il.

Penggunaan hadis itu tidak terlepas dari pandangan kiai pesantren salaf, bahwa hadis sebagai sumber syari'at Islam kedua. Pandangan kiai pesantren salaf itu tidak terlepas dari asumsi umum, bahwa pesantren salaf tetap bertahan pada kebenaran hasil pemikiran ulama' terdahulu,[1] walaupun untuk kasus dua lembaga bahts al-masa'il pesantren salaf ini tidak lagi menganggapnya sebagai kebenaran yang mutlak, karena mereka tetap melakukan kontekstualisasi atau pemahaman ulang terhadap hadis sesuai dengan konteks. Hal itu tidak terlepas dari asumsi pesantren tempat dua lembaga bahts al-masa'il pesantren salaf itu, bahwa *ta'bīr* yang digunakan tidak sesuai dengan konteks hadis. Karenanya, konstekstualisasi dilakukan agar dapat menyikapi persoalan yang terjadi dan mampu menjawab perkembangan zaman sesuai dengan konteks sekarang, sehingga hadis selain difahami secara *lafẓiyyat* juga harus didukung oleh *sabab al-wurūd*, walaupun sama sekali tidak termotivasi melakukan ijtihad. Bahkan pada dua pesantren salaf tempat dua

[1] Nurcholis Madjid, "Tradisi Sharh dan Hashiyah Dalam Fikih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam" dalam Budy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. (Jakarta: Paramadina, 1995), 313.

lembaga baths al-masa'il itu mulai terbangun pandangan, bahwa hanya hadis *ṣaḥīḥ* atau paling tidak hadis *ḥasan* yang dapat digunakan sebagai sumber syari'at walaupun kebanyakan pesantren salaf menggunakan hadis *ḍa'īf, mawḍū'* bahkan bukan hadis. *Mushāwirīn* juga sudah mulai melakukan kajian historis dengan menelusuri *'illat-'illat* suatu produk hukum. Mereka tidak begitu saja menerima pendapat seperti "apa adanya", tetapi mencoba melacak landasan yuridis yang orisinil dalam al-Qur`an dan hadis.

Jika kondisi pesantren salaf terkait dengan penggunanan hadis di atas dihadapkan pada ciri khas pesantren salaf dalam pemecahan masalah, bahwa kebanyakan pesantren salaf merujuk pada *ta'bīr* kitab-kitab *mu'tabar*, maka di situ telah terjadi pergeseran pandangan kiai tentang penggunaan hadis, karena hadis tidak hanya diakui sebagai sumber syari'at Islam tetapi dalam praktek memang diterapkan. Bahkan ketika persoalan sudah berkembang sementara *ta'bīr* kitab-kitab ulama' salaf diyakini tidak mampu menjawab persoalan baru, maka perlu kontekstualisasi hadis.

Penggunaan hadis dalam penjawaban masalah pada bahts al-masa'il, dilakukan pada beberapa masalah, di antaranya presiden wanita, legalitas sistem bisnis *gold quest* dengan marketing *quest net*, pinjaman modal bersyarat, jual beli sperma unggulan dan inseminasi, *trend* gaya rambut *rebonding*, hukum jual beli pil ekstasi, peringatan *mawlid* Nabi saw., pembagian *tawḥīd rubūbiyyah, ulūhiyyah* dan *al-asmā' wa al-ṣifah*, pengertian *shirk* yang hanya didasarkan pada makna literal, meluruskan pemahaman hadis tentang *bid'ah*, persoalan *tawassul*, mencari berkah (*tabarruk*) dengan dahak Nabi saw. dan ziarah Kubur

Beberapa data yang perlu dianalisis terkait dengan penggunaan hadis adalah penggunaan hadis tidak secara langsung dan pemahaman ulang terhadap hadis karena *ta'bīr*

tidak sesuai dengan konteks hadis. Analisis terhadap data-data itu adalah sebagai mana berikut ini.

1. Penggunaan hadis tidak secara langsung

Jika data ini dianalisis menggunakan teori sumber syari'at Islam, bahwa hadis merupakan sumber syari'at Islam kedua setelah al-Qur'an,[2] sebagimana telah menjadi kesepakatan ulama', tampaknya dua lembaga bahts al-masa'il pesantren salaf itu, yaitu LBMP2L dan FBMPP tidak menggunakan hadis sebagai sumber syari'at Islam kedua. Namun kesimpulan itu belum tentu benar, karena berdasarkan hasil wawancara penulis kepada beberapa pengasuh pesantren dan pengurus serta peserta bahts al-masa'il, sesungguhnya pesantren salaf tempat dua lembaga bahts al-masa'il itu tetap mengakui hadis sebagai sumber syari'at Islam kedua, hanya saja mereka berkeyakinan, bahwa *ta'bīr-ta'bīr* yang mereka ambil dari kitab-kitab yang *mu'tabar* itu merupakan hasil pemahaman para ulama' *mujtahid* terhadap al-Qur'an dan hadis, dan mereka menyadari bahwa penggunaan al-Qur'an dan hadis bukan wilayah mereka, tetapi wilayah para ulama' *mujtahid* itu.

Bahkan dalam kegiatan bahts al-masa'il dan kajian ilmiah selain bahts al-masa'il, *mushāwirīn* sudah menggunakan hadis dalam menyelesaikan permasalahan. *Mushāwirīn* dalam LBMP2L telah menggunakan hadis, di antaranya dalam menjawab masalah presiden wanita, legalitas transaksi dalam *quest net*, pinjaman modal bersyarat, jual beli sperma unggulan dan inseminasi, *trend* gaya rambut *rebonding*, hukum jual beli pil ekstasi, dan peringatan *mawlid* Nabi saw. Bahkan telah

---

[2] Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhū wa Muṣṭalaḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 34-36; Ali Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Maktabat Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 30-32; dan Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, tth.), 106-107.

melakukan kajian secara *lafẓiyyat* dan pemahaman hadis menggunakan teori *sabab al-wurūd*. Mereka juga telah menyusun buku tentang kumpulan ayat-ayat dan hadis-hadis yang menjadi dasar hukum sebagian akidah, amaliah dan ritual-ritual keagamaan kaum *Nahdliyyien* dengan judul "*Dalil-dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah*".

Demikian juga *mushāwirīn* pada FBMPP telah menggunakan hadis, di antaranya dalam menjawab masalah pembagian macam *tawḥīd*, pengertian *shirk* yang hanya didasarkan pada makna literal, meluruskan pemahaman hadis tentang *bid'at, tawassul, tabarruk*, dan ziarah kubur. Mereka telah menyusun buku "Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kiai NU" tentang jawaban terhadap pernyataan-pernyataan K. Afrokhi Abdul Ghoni yang penuh dengan tuduhan dusta sebagaimana dalam "Buku Putih Kyai NU" yang telah meresahkan warga *Nahḍiyyīn*. Bahkan mengkaji ulang atau meluruskan pemaknaan dan penggunaan *ta'bīr-ta'bīr* sebagaimana telah dilakukan K. Afrokhi, kemudian mendatangkan hadis lain.

Apa yang dilakukan LBMP2L dan FBMPP itu, sesungguhnya telah menggambarkan tentang posisi hadis terhadap al-Qur'an. Karena kata Ibn Hazm, sebagaimana dikutip Abu Zahrah, setiap bab fiqih pasti mempunyai dasar dalam al-Qur'an dan kemudian dijelaskan oleh *al-Sunnah*.[3] Jika penjelasan al-Qur'an bersifat sempurna, *al-Sunnah* berfungsi untuk menetapkan makna yang dikandungnya; jika bersifat *mujmal*, *al-Sunnah* berfungsi menjelaskannya; jika al-Qur'an hanya menjelaskan pokok-pokok hukum, *al-Sunnah* bertugas memerincinya dengan sempurna. Terkait dengan itu, hadis mempunyai fungsi sebagai *bayān ta'kīd* (penguat), *bayān tafsīr* atau *tafṣīl* (penjelas terhadap keglobalan, pembatas terhadap

[3] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* …., 90-91.

kemutlakan dan pengkhusus terhadap keumuman al-Qur'an) dan *bayān tashrī'* (penetapan syari'at baru), walaupun *bayān tashrī'* ini diperselisihkan para ulama'.[4]

Jika data penggunaan hadis di atas dianalisis menggunakan teori pembagian hadis berdasarkan kualitas para periwayatnya, hadis dibagi menjadi *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* (keduanya diterima sebagai hujjah : *maqbūl*) dan *ḍa'īf* (tertolak sebagai hujjah : *mardūd*, termasuk hadis *mawḍū'*),[5] maka penggunaan hadis pada LBMP2L dan FBMPP masih jauh dari penerapan teori itu, walaupun di luar baths al-masa'il telah diajarkan mata pelajaran *muṣṭalaḥ al-ḥadīth* bahkan *'ulūm al-ḥadīth*, seperti *manhaj dhawī al-naẓar* dan *alfiyyat al-suyūṭī.*

Penggunaan hadis pada dua lembaga bahts al-masa'il pesantren salaf itu, sebagaimana pengakuan beberapa peserta, belum memperhatikan kualitasnya, apakah *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*, bahkan *mawḍū'* atau *lā aṣla lah*. Bahkan berdasarkan asumsi umum, pesantren salaf mengamalkan hadis-hadis *ḍa'īf, mawḍū'* bahkan *lā aṣla lah*, sebagaimana uraian data tentang pembelajaran dan kajian hadis pada bab 3. Pada data itu dijelaskan, kebanyakan santri tidak mengamalkan hadis kecuali untuk amalan-amalan sunnah yang utama (*faḍā'il al-a'māl*) yang umumnya didasarkan pada kitab *durrat al-nāṣiḥīn*, *tanbīh al-ghāfilīn* dan lainnya. Namun data dan asumsi itu berbeda dengan penelitian penulis terhadap nilai hadis-hadis yang menjadi dasar beberapa persoalan sebagaimana pada tabel 3 dan tabel 4 bab

[4] Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*..., 36-50; Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī'* ..., 32-35; dan Muhammad Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tth.), 36-45.

[5] Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*..., 303-306, sebagaimana dikutip dari Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth*, *Taḥqīq* dan *Sharḥ* Nūr al-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1984), 11-13.

tiga, yang bernilai *ṣaḥīḥ* sebanyak 13, yang bernilai *ḥasan* sebanyak 9 dan yang bernilai *ḍa'īf* hanya 2.

Berdasarkan data itu, bahts al-masa'il pesantren salaf sudah mengalami pergeseran, dari yang semula menggunakan *ta'bīr* berubah menjadi menggunakan hadis, bahkan telah terjadi pergeseran dalam penggunaan hadis. Semula pesantren salaf banyak mengamalkan hadis *ḍa'īf, mawḍū'* bahkan *lā aṣla lah*, pada perkembangannya dalam beberapa persoalan di atas telah menggunakan hadis *ṣaḥīḥ* sebanyak 13 dan hadis *ḥasan* sebanyak 9, walaupun masih menggunakan hadis *ḍa'īf* yang hanya 2. Bahkan lebih dari itu, pesantren salaf tidak saja menggunakan hadis "dengan apa adanya" dan mengkajinya hanya secara *lafẓiyyat*, tetapi sudah mulai mengkaji kembali pemaknaan hadis berdasarkan teori *sabab al-wurūd.*

Penggunaan hadis tidak secara langsung, perlu penulis kaitkan dengan teori kehujjahan al-Qur'an dan hadis dalam syari'at Islam, bahwa al-Qur'an merupakan rujukan pertama dalam syari'at Islam walaupun kebanyakan secara global dan sedikit sekali secara rinci, sehingga darinya dilahirkan kaedah-kaedah yang bersifat global (*al-qawā'id al-kulliyyah*). Terkait dengan teori itu, apa yang ditempuh dua lembaga bahts al-masa'il itu, yaitu LBMP2L dan FBMPP Pare ada benarnya, karena *ta'bīr-ta'bīr* dalam kitab-kitab ulama' salaf yang digunakan itu semula berasal dari penerapan kaedah-kaedah yang bersifat global dan kemudian dimunculkan kaedah-kaedah yang bersifat parsial (*juz'iyyat : far'iyyat*).

Jika penulis mengikuti pendapat Ibn Hazm, sebagaimana dikutip Abu Zahrah,[6] bahwa setiap persoalan fiqih pasti terdapat dasar-dasarnya dalam al-Qur'an yang kemudian dipublikasikan

[6] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* …., 90-91, sebagaimana firman Allah : ما فرطنا فى الكتاب من شيء.

oleh *al-Sunnah*, maka menurut penulis apa yang dilakukan dua lembaga bahts al-masa'il pesantren salaf itu merupakan penjelasan lain dari batasan penggunaan hadis sebagai sumber syari'at Islam. Selama ini batasan penggunaan hadis mengikuti pemaknaan hadis Mu'adh ibn Jabal tentang dasar-dasar pemutusan masalah, yaitu al-Qur'an, atau *al-sunnah* jika tidak terdapat jawaban dalam al-Qur'an, atau ijtihad jika tidak terdapat jawaban dalam al-Qur'an dan *al-sunnah*. Maksudnya, hadis digunakan untuk menjawab masalah secara langsung, bukan melalui pendapat para ulama'. Penjelasan itu sekaligus mengakomodir langkah dua lembaga bahts al-masa'il pesantren salaf dalam penjawaban masalah. Lebih dari itu, sebagaimana pengakuan para peserta bahts al-masa'il, bahwa *ta'bīr-ta'bīr* yang mereka ambil dari kitab-kitab yang *mu'tabar* itu merupakan hasil pemahaman para ulama' *mujtahid* terhadap al-Qur'an dan hadis, dan mereka menyadari bahwa penggunaan al-Qur'an dan hadis merupakan kegiatan ijtihad yang hanya menjadi wilayah para ulama' *mujtahid* itu dan bukan menjadi wilayah mereka.

Apa yang telah penulis uraikan di atas sesungguhnya mengarah pada perbedaan antara Islam tradisional dengan Islam modern. Dalam bahts al-masa'il pesantren salaf, mekanisme pemecahan masalah yang ditempuh sebagian besar langsung merujuk pada kitab-kitab *mu'tabar* dari kalangan empat madhhab fiqih, terutama madhhab *shāfi'i*, karena komunitas pesantren salaf adalah pilar tegaknya Islam tradisional. Berbeda dengan kaum tradisionalis, kaum modernis merujuk langsung pada al-Qur'an dan sunnah. Sedangkan ulama' tradisionalis, selama masih dimungkinkan, cenderung pada penerapan *ḥarfiyat*

(tekstual) hukum-hukum fiqh yang ditetapkan ulama' besar pada masa lalu.[7]

Perbedaan seperti itu, menurut Rifyal Ka'bah, sebagaimana dikutip Ahmad Zahro, karena NU termasuk pesantren salaf, gigih mempertahankan tradisionalisme Islam dan memberikan perhatian lebih kepada warisan pengkajian Islam yang berupa peninggalan pemikiran ulama' salaf. Namun karena keterikatannya pada madhhab tertentu, maka para kiai yang mendalaminya sering terjebak pada masalah-masalah kecil dan melupakan masalah besar yang menyangkut bagaimana memahami sumber utama yang lebih murni dan lebih terpercaya untuk kebutuhan hidup mereka. Sementara itu, warga NU yang merasakan kebutuhan kepada masalah-masalah besar tersebut tidak dapat mengemukakan kritikan karena sering terhambat oleh wibawa para kiai.[8]

Dengan demikian, apa yang ditempuh pesantren salaf selama ini masih bisa terakomodir oleh teori-teori itu, walaupun kesan yang timbul adalah bahwa NU -termasuk pesantren salaf- hanya bermadhhab secara *qawlī* (termasuk *ilḥāqī*) dan tidak bermadhhab secara *manhajī*, yaitu penggunaan dasar al-Qur'an dan hadis. Padahal, menurut KH. MA. Sahal Mahfudh, di pondok pesantren telah diajarkan kitab-kitab ushul fiqih *manhaj Shāfi'ī* (metode dan prosedur ijtihad dalam madhhab *Shāfi'ī*), seperti kitab *al-waraqāt, Jam' al-Jawāmi'* dan lainnya. Namun kitab-kitab tersebut hanya digunakan untuk memperkuat pemahaman atas *masā'il furū'iyyah* dalam kitab fiqh, di samping sering diterapkan untuk mengambil langkah *tanẓīr al-masā'il bi*

---

[7] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 25-26 dan 78-79.

[8] Rifyal Ka'bah, "Keputusan Lajnah Tarjih Muhammadiyyah dan Lajnah Bahsul Masa'il NU Sebagai Keputusan Ijtihad *Jama'i* di Indonesia" (Disertasi--Universitas Indonesia, Jakarta, 1998), 6.

naẓā'irihā dan bukan untuk langkah *istinbāṭ al-aḥkām min maṣādirihā al-aṣliyyah.*[9]

Penggunaan hadis tidak secara langsung sebagai sumber pokok itu bisa dikaitkan dengan dua kecenderungan pemahaman hadis, yaitu *ahl al-ra'y* dan *ahl al-ḥadīth.*[10] Kelompok pertama bersikap sangat selektif dalam memilih hadis sebagai sumber syari'at. Sedang kelompok kedua, agak longgar, karena segala hal yang secara akurat diriwayatkan dari Nabi dianggap sebagai sumber syari'at. Dua kecenderungan itu tampak jelas dalam perjalanan sejarah Islam, baik pada masa awal Islam, masa klasik maupun masa modern.[11] Merujuk pada dua kecenderungan itu, di Indonesia paling tidak terdapat dua kelompok pemahaman hadis, yaitu tradisional dan modern.

---

[9] Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogjakarta: LkiS, 1994), 29.

[10] Jalaluddin Rakhmat, "Ijtihad : Sulit Dilakukan tetapi Perlu", dalam Ijtihad *Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1996), 186 dan Mannā' al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Maktabat Wahbah, 2001), 289-294.

[11] Pada masa sahabat, kelompok *ahl al-ḥadīth* diwakili oleh Ali ibn Abi Ṭālib dan 'Abd Allah ibn Umar. Sedang kelompok *ahl al-ra'y* diwakili oleh Umar ibn al-Khaṭṭāb dan Ibn Mas'ud. Ia sering menolak penggunaan hadis secara tekstual dalam menetapkan hukum. Jalaluddin Rakhmat, "Kata Pengantar", dalam Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1996), 17-22. Kemudian pada masa klasik, Imam al-Shāfi'i tampil sebagai tokoh yang secara gigih mempertahankan argumen, bahwa hadis dapat dan harus dijadikan sumber ajaran Islam. Sementara Imam Abu Hanifah lebih menitik-beratkan pada *ra'y* dibanding pada hadis-hadis *aḥād*. Selanjutnya pada masa modern dalam rangka pembaruan pemikiran Islam, juga terdapat dua kelompok yang mewakili dua kecenderungan di atas, yaitu *ahl al-Qur'ān* dan *ahl al-Ḥadīth*. Kelompok pertama melihat, bahwa satu-satunya sumber yang bisa dijadikan dasar ajaran Islam adalah al-Qur'an. Hadis tidak harus diterima sebagai bersifat universal, tapi lebih bersifat kontekstual dan kondisional. Sedangkan bagi kelompok kedua, hadis merupakan jawaban bagi upaya memurnikan kembali ajaran Islam dari berbagai penyimpangan.

Kelompok modern ini memahami dan menggunakan hadis secara langsung, berbeda dengan kelompok tradisional.

Sebagai kelompok modern, pada awal abad ke-20, di Indonesia dengan munculnya berbagai lembaga pendidikan agama dan dakwah yang didirikan oleh organisasi Islam "pembaharu" yang memiliki jargon "kembali kepada al-Qur'an dan *sunnah* Nabi", seperti Muhammadiyah dan Persis, maka perhatian mereka kepada hadis semakin meningkat. Hadis digunakan sebagai dasar untuk mengubah dan memperbaiki praktek-praktek keagamaan, baik ibadah atau mu'amalah. Berbeda dengan kelompok modern, kelompok tradisonal, pemahaman terhadap hadis tetap berpedoman pada *qawl* ulama', karena ciri khas pesantren salaf adalah pengajaran kitab-kitab ulama' abad pertengahan (kitab kuning)[12] atau kitab-kitab Islam klasik, yang dalam struktur keilmuan pesantren ditempatkan pada posisi istimewa.[13]

2. Kontekstualisasi atau pemahaman ulang terhadap hadis, karena *ta'bīr* tidak sesuai dengan konteks hadis

Data tentang kontekstualisasi atau pemahaman ulang terhadap hadis, karena *ta'bīr* tidak sesuai dengan konteks hadis ditempuh dengan melakukan kajian historis dan tidak menerima pendapat seperti "apa adanya" tetapi mencoba melacak landasan yuridis yang orisinil dalam al-Qur`an dan hadis, merupakan

---

[12] "Pendidikan Pondok Pesantren Tradisional di Indonesia", http://blog.re.or.id/pendidikan-pondok-pesantren-tradisional-di-indonesia.htm, (20 September 2012). Lihat juga, Zamakhsyrai Dhofier, *Tradisi Pesantren (Studi tentang Pandangan Hidup Kyai)*, (Jakarta: LP3ES, 1994), 41 dan 50-51.

[13] Muhammad ESA, "Mengukuhkan Struktur Keilmuan Pesantren dalam Kurikulum Integral Pesantren Al-Quran Babussalam", http://rumahsantri.multiply.com/journal/item/10/ Mengukuhkan Struktur_Keilmuan_Pesantren, (20 September 2012).

sebuah langkah pengujian kembali terhadap *qawl* ulama' guna mendapatkan hasil yang sesuai dengan konteks. Menurut penulis, langkah itu sudah sangat maju, karena yang menjadi banyak pertimbangan adalah kemaslahatan sebagaimana dalam teori Ilmu Usul Fiqh. Secara khusus dalam kagiatan bahts al-masa'il, langkah itu merupakan penerapan dari pola *manhajī* dan bukan sekedar penerapan pola *qawlī*.

Dalam Ilmu hadis, terdapat metode pemahaman hadis (*sharḥ al-ḥadīth*), yang salah satunya adalah metode *muqārin* (perbandingan).[14] Metode *muqārin* adalah memahami hadis dengan cara membandingkan hadis yang memiliki redaksi yang sama atau mirip dalam kasus yang sama dan atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama dan membandingkan berbagai pendapat ulama' dalam menjelaskan hadis. Perbandingan yang dilakukan, meliputi penilaian periwayat, kandungan makna dari masing-masing hadis, berbagai aspek yang menimbulkan perbedaan, seperti *sabab al-wurūd*, penggunaan kata dan susunannya yang berlainan dalam hadis, konteks masing-masing hadis dan berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis.

Kecuali metode, juga terdapat pendekatan pemahaman hadis,[15] di antaranya adalah pendekatan historis dan sosiologis. Pendekatan historis adalah pendekatan memahami hadis dengan memperhatikan situasi atau peristiwa sejarah yang terkait

---

[14] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)*, (Yogjakarta: CESaD YPI Al-Rahman, 2001), 27-47 dan 49.

[15] Ibid., 53-108. Beberapa pendekatan itu adalah pendekatan bahasa, historis, sosiologis, sosio-historis, antropologis dan psikologis. Pendekatan pemahaman hadis dengan melihat status Nabi saw. dan konteks sebuah hadis pada saat disabdakan, merupakan upaya yang sangat penting dalam menangkap makna hadis secara utuh dan berguna dalam memposisikan hadis sesuai dengan konteknya. Ibid., 56.

dengan latarbelakang munculnya hadis.[16] Pendekatan historis dimaksudkan agar orang yang akan memahami hadis juga memperhatikan dan mempertimbangkan situasi dan kondisi saat hadis itu muncul, sehingga latar belakang sejarah yang mendahului kemunculan hadis itu dapat diketahui dan diperhitungkan. Pendekatan ini telah diperkenalkan oleh ulama' hadis melalui *'Ilm sabāb al-wurūd*,[17] yaitu ilmu yang menerangkan tentang sebab-sebab dan situasi yang melatarbelakangi munculnya hadis. Sedang pendekatan sosiologis adalah pendekatan dalam memahami hadis dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan kondisi dan situasi masyarakat pada saat munculnya hadis.[18]

Langkah kontekstualisasi atau pemahaman ulang terhadap hadis, karena *ta'bīr* tidak sesuai dengan konteks hadis sesungguhnya sama dengan penerapan metode *muqārin* (perbandingan) dalam pemahaman hadis, karena terjadi perbandingan pendapat ulama' dengan memperhatikan konteks hadis. Sedang berdasarkan pendekatan pemahaman hadis, maka langkah itu sesungguhnya juga dimaksudkan untuk mendapatkan hasil yang bisa sesuai dengan konteks.

B. Latar Belakang Pergeseran Penggunaan Hadis Dalam Penetapan Hukum Islam

Gambaran tentang pergeseran penggunaan hadis di atas tidak terlepas dari latar belakang. Latar belakang sendiri sangat terkait dengan motivasi atau alasan penggunaan hadis. Berdasarkan penjelasan para nara sumber, sebagaimana pada bab

---

[16] Ibid., 70.

[17] Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 27.

[18] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi…*, 85.

3, bahwa motivasi penggunaan hadis dalam menjawab persoalan adalah sebagai berikut :

1. Pada dasarnya, hadis menjadi sumber utama hukum Islam di samping al-Qur'an, karena urutan sistem pengambilan hukum dalam Islam adalah al-Qur'an dan hadis kemudian baru ijma' dan *qiyās*.
2. Munculnya anggapan perlunya kontekstualisasi hadis, karena *ta'bīr* diyakini tidak sesuai dengan konteks hadis, atau memang tidak ditemukan *ta'bīr* dalam kitab-kitab *salaf*, sehingga harus memahami atau membongkar kembali hadis yang digunakan.
3. Secara khusus terdapat himbauan dari Pengurus Wilayah NU Jawa Timur untuk mencantumkan hadis dalam menetapkan hasil baths al-masa'il guna memperkuat akidah *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* dalam rangka mengimbangi gerakan *salafī* dan *wahhabī* yang fanatik dengan hadis, atau bahkan masyarakat sendiri dengan munculnya banyak aliran dalam Islam menghendaki jawaban atas persoalan-persoalan terkini yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis, meskipun pada dasarnya, *ta'bīr-ta'bīr* yang disampaikan ulama' *salaf* sebenarnya juga bermuara pada al-Qur'an dan hadis.

Untuk melakukan analisis terhadap motivasi-motivasi penggunaan hadis di atas guna menemukan latar belakang pergeseran penggunaan hadis di pesantren salaf, maka diperlukan pemetaan karena pada motivasi-motivasi di atas terdapat esensi yang sama, sebagai berikut :

1. Urutan sistem pengambilan hukum dalam Islam adalah al-Qur'an dan hadis kemudian baru ijma' dan *qiyās*,
2. Himbauan Pengurus Wilayah NU Jawa Timur dan tuntutan masyarakat untuk mengimbangi gerakan *salafī* dan *wahhābī* yang fanatik dengan hadis untuk menguatkan *hujjah* ulama',

3. Munculnya anggapan perlunya kontekstualisasi hadis, karena *ta'bīr* tidak sesuai dengan konteks hadis.

Motivasi penggunaan hadis di pesantren salaf karena urutan sistem pengambilan hukum dalam Islam adalah al-Qur'an dan hadis kemudian baru ijma' dan *qiyās*, jika dikaitkan dengan teori sumber syari'at Islam, bahwa hadis merupakan sumber syari'at Islam kedua setelah al-Qur'an,[19] sesungguhnya pesantren salaf tempat dua lembaga bahts al-masa'il itu, tetap mengakui hadis sebagai sumber syari'at Islam kedua dan hanya hadis *ṣaḥīḥ* atau setidaknya hadis *ḥasan* yang dapat digunakan sebagai sumber syari'at. Lebih dari sekedar pengakuan, pesantren salaf juga menggunakan hadis dalam bahts al-masa'il. Hal ini berbeda dengan kondisi sebelumnya yang murni menggunakan *qawl* tanpa berupaya melacak dasar al-Qur'an dan hadis.

Terkait dengan motivasi penggunaan hadis karena ada himbauan dari Pengurus Wilayah NU Jawa Timur dan tuntutan masyarakat untuk mengimbangi gerakan *salafī* dan *wahhābī* yang fanatik terhadap hadis, maka wajar bagi pengurus NU menghimbau pesantren salaf untuk mencantumkan hadis pada hasil putusan bahts al-masa'il. Posisi pesantren salaf sebagai miniatur NU, juga wajar jika mematuhi himbauan itu. NU sebagai lembaga keagamaan berhak memberi fatwa, karena dalam istilah Ilmu Usul Fikih, *muftī* sebagai pihak yang memberi fatwa, bisa memberi fatwa secara individu atau lembaga kepada pihak yang meminta fatwa (*mustaftī*).[20] Selama ini pesantren salaf

---

[19] Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* …., 34-36; Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī'* …., 30-32; dan Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* …., 106-107.

[20] "Fatwa" dalam Abdul Azis Dahlan, et.al, *Ensiklopedi Hukum Islam* jilid 1, (Jakarta: Ichtiar Baru

dalam setiap putusannya selalu menggunakan *qawl*, karena adanya himbauan dari NU tersebut, dalam perkembangannya pesantren salaf mencantumkan hadis dalam hasil putusan bahts al-masa'il.

Sedangkan motivasi penggunaan hadis karena tuntutan masyarakat yang menghendaki adanya *dalīl-dalīl* yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis dalam rangka mengimbangi gerakan *salafī* dan *wahhābī* dibuktikan dengan penyusunan buku di antaranya "*Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliah Nahdliyyah*" oleh LBMP2L dan buku "*Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kyai NU*" oleh FBMPP Pare.

Motivasi penggunaan hadis karena munculnya anggapan perlunya kontekstualisasi hadis karena *ta'bīr* tidak sesuai dengan konteks hadis, sangat terkait dengan keberadaan ijtihad yang masih dipersoalkan oleh tiga kelompok besar di antara para ulama' fiqih.[21] Salah satu kelompok yang sangat terkait dengan

---

Van Hoeve, 1997), 326-328; Ḥasib Allāh, *Uṣūl al-Tashrī'* …., 89-92; dan Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* …., 401-404.

[21] Kelompok pertama, menolak ijtihad, karena pendapat ulama *mujtahid* dan ulama *salaf* telah mampu menjawab setiap tantangan zaman dan masalah-masalah kontemporer dewasa ini. Tinggal bagaimana merelevansikan pemikiran aktualnya untuk kondisi dan situasi saat ini. Kelompok pertama ini lebih memilih taqlid dan mengikuti pola pandang, bahwa aktifitas fiqih selalu disandarkan pada imam-imam *mujtahid*nya. Kelompok kedua, justru menganjurkan ijtihad dan secara ekstrim menolak taqlid. Kelompok ini lebih puritan, namun, sikapnya yang secara mentah-mentah menolak taqlid, mengakibatkan munculnya sikap gegabah dalam melakukan ijtihad. Mereka tidak mau menengok kembali khazanah ulama *salaf*, dengan dalih cukup mengambil dasar al-Qur'an dan al-hadis, untuk memproduksi kebutuhan fiqih yang berkembang. Karena itu pada kelompok ini, bermunculan para "*mujtahid* baru" yang mengatasnamakan dirinya sebagai pembaharu Islam yang secara kritis sering mereduksi pemikiran-pemikiran mapan para ulama fiqih itu sendiri. Yang disayangkan sikap ekstrim ini membawa pengeroposan dalam khazanah intelektual Islam,

persoalan di atas adalah kelompok ketiga, sebagai sebuah kelompok yang lebih moderat. Para pakar fiqih yang mengambil jalan "tengah" ini, tetap bersemangat agar fiqih senantiasa aktual dengan zaman, tetapi tidak melepaskan dataran tempat berpijak para ulama' pendahulunya (*salaf al-ṣ}lih*). Apa yang telah dicapai ulama' salaf itu, dalam skala global telah memenuhi tuntutan psikologis dan kebutuhan yurisprudensi pada umumnya. Hanya saja, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi menuntut lebih jauh fungsi-fungsi yurisprudensi untuk menjawab tantangan yang dinamis. Kelompok ketiga ini, memberikan respon terhadap masalah-masalah aktual dengan metode-metode *ijtihad*, yang memadukan metode ulama' *mujtahid* dengan metode penulisan modern, bahkan secara komprehensif memberlakukan ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'ī*). Ketika dilakukan ijtihad, maka di antaranya digunakan adalah hadis dan pemahaman kembali sesuai dengan konteks.

Lebih dari itu, sesungguhnya fiqh, adalah hasil dialektika antara teks-teks otoritatif, al-Qur'an dan dalam kadar tertentu juga hadis dengan realitas kemanusiaan, dialektika antara wahyu dengan akal, dan dialektika antara yang samawi dengan yang ardli yang dibaca secara cerdas oleh anak-anak zamannya. Imam Abu Hanifah (W. 150 H), Imam Malik (W. 179 H), Imam Ahmad ibn Hanbal (W. 241 H) dan lain-lain adalah contoh pemikir yang melakukan pembacaan terhadap dialektika tersebut. Kata dialektika perlu digarisbawahi untuk memberikan kesan bahwa kedua belah pihak yang berdialog diletakkan dalam posisi tawar yang sejajar, tidak ada yang dimenangkan dan tidak

---

mengingat prasyarat-prasyarat ijtihad yang seharusnya dipenuhi oleh seorang *mujtahid* diabaikan begitu saja. http: //elmisbah.wordpress.com/membumikan-fiqih-dengan-bermadzhab-secara-manhaji/ (26 Desember 2012).

ada yang dikalahkan. Dialektika itulah yang kemudian melahirkan aturan-aturan tata nilai yang benar-benar membumi sebagai dimensi kemanusiaan namun tetap memiliki nilai samawi sebagai dimensi keilahian. Tata nilai itulah yang pada akhirnya disebut dengan hukum Islam (fiqh).

Apa yang dilakukan dua lembaga bahts al-masa'il, yaitu kontekstualisasi hadis ketika menjawab permasalahan sesungguhnya telah melaksanakan pandangan kelompok ketiga terkait dengan keberadaan ijtihad. Bahwa fiqih harus senantiasa aktual dengan zamannya dan tidak melepaskan tempat berpijak para ulama' *salaf al-ṣāliḥ*. Bahkan LBMP2L memberikan respon terhadap masalah-masalah aktual dengan memberlakukan ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'ī*), karena dalam satu kesempatan, lembaga itu tetap menghadirkan para pakar ketika membicarakan jawaban sebuah persoalan.

Demikian juga jika persoalan kontekstualisasi hadis di atas dikaitkan dengan keberadaan kitab kuning, bahwa sejak semula kitab kuning memang diprogram sebagai kitab panduan hukum hanya untuk masyarakat ketika dan di mana dia berada. Namun karena dinamika masyarakat yang senantiasa berubah, terutama dalam kurun terakhir ini, sementara teks kitab kuning tidak berubah, maka dibutuhkan proses dialogis antara teks dengan konteks. Dengan demikian, pemikiran ke arah pengenalan dan aktualisasi kitab di masyarakat harus dianggap sebagai sesuatu yang berkelanjutan.[22] Nilai universal kitab dan budaya lokal masyarakat memerlukan proses akulturasi.

Apa yang dilakukan dua lembaga bahts al-masa'il pesantren salaf Kediri di atas merupakan langkah yang tepat, karena telah terjadi kontekstualisasi atau pemahaman ulang terhadap dasar

---

[22] Waryono A Ghafur, *Tafsir Sosial,* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2005),12.

al-Qur'an dan hadis. Ketika terjadi pemahaman ulang terhadap dasar al-Qur'an dan hadis, maka di sini tampak adanya pergeseran pandangan kiai pesantren salaf terhadap penggunaan hadis, karena *ta'bīr* dirasa tidak cukup untuk menjawab persoalan, sehingga hadis perlu difahami ulang agar sesuai dengan konteks.

Terkait dengan kontekstualisasi hadis karena *ta'bīr* tidak sesuai dengan konteks hadis, perlu juga kita melihat persepsi santri terhadap kitab kuning.[23] Sebagian kecil santri beranggapan, dan ini yang moderat, bahwa pendapat yang menganggap, sudah tidak ada ruang kesalahan bagi kitab kuning, itu keterlaluan dan melampaui batas, karena berarti telah menyamakan kitab kuning dengan al-Quran. Ulama' para *mu'allif* kitab kuning sebagai manusia biasa juga mempunyai potensi untuk salah termasuk dalam menginterpretasikan hukum Islam di dalam kitab-kitab mereka. Mereka secara jujur mengakui, tidak semua permasalahan terdapat jawabannya dalam kitab kuning, karena memang kitab ditulis pada zaman yang berbeda dengan zaman ketika persoalan kontemporer itu muncul. Hanya saja anggapan itu tidak boleh meluntFurkan rasa

---

[23] http://elmisbah.wordpress.com/persepsi-santri-terhadap-kitab-kuning/ (24 Desember 2012). Terdapat sebagian santri pesantren *salaf* memperlakukan kitab kuning layaknya al-Quran. Bagi mereka kebenaran dan relevansi kitab kuning tidak perlu diragukan lagi, karena kitab kuning ditulis oleh ulama *salaf* yang ikhlas di samping juga berdasar al-Quran dan hadis, yang dengan sendirinya juga akan mengikuti prinsip al-Quran dan hadis yang bersifat universal dan absolut. Karenanya, mayoritas santri selalu mencari rujukan jawaban persoalan dari kitab kuning, sebagian kadang-kadang menggunakan, karena mereka mulai menggunakan rujukan lain di samping kitab kuning sebagai rujukan utama. Kelompok ini hanya menggunakan kitab kuning dalam permasalahan yang memang pasti ada pembahasannya dalam kitab, sedang dalam permasalahan kontemporer, mereka tidak menggunakannya, seperti dalam masalah bayi tabung.

hormat para santri terhadap peran para ulama' yang telah mencurahkan perhatian mereka kepada kemajuan keilmuan Islam.

Imam Ahmad misalnya mengatakan, sebagaimana dikutip Wahbah al-Zuhayli :[24]

> "Ambillah ilmu-ilmu kamu dari mana para imam telah mengambilnya dan tidak cukup bagimu untuk bertaqlid saja, karena itu adalah kebodohan; jangan ikuti saya, Malik, al-Awza'i, al-Nakho'i dan lainnya, tapi ambillah hukum sebagaimana yang mereka ambil; dan jangan menulis apa yang saya fatwakan, karena apa yang saya ucapkan sekarang boleh jadi saya akan menariknya pada suatu saat nanti".

Imam al-Qarafi menangkap upaya pengkultusan individu yang bisa mengakibatkan kemunduran umat Islam, sebagaimana tercantum dalam salah satu kitabnya :[25]

> "Hukum Islam sebenarnya tidak terpaku pada teks-teks kuno seperti saat ini, maka janganlah kamu mempercayai seandainya ada seseorang yang memfatwakan hukum di antara kamu dengan bersumber dari adat yang dia miliki, karena adat yang ada pada dirimu belum tentu sama dengan adat yang dia miliki. Sesungguhnya taqlid adalah kesesatan abadi di dalam agama, karena telah mengabaikan tujuan-tujuan ulama' salaf dan hal itulah yang telah membuat ajaran Islam bagai tercerabut dari akarnya".

Para santri yang moderat itu meminta untuk menempatkan kitab kuning secara proporsional, sebagimana yang diinginkan para ulama' sendiri, tanpa harapan yang berlebih-lebihan kepada kitab kuning untuk memberikan semua jawaban atas segala permasalahan, mencoba untuk mengikuti jejak para ulama' tidak

---

[24] Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh,* (Kairo: Dar al-Kutub, 1987), 254.

[25] Imam al-Qarafi, *Al-Furūq,* (Kairo: Dar al-Kutub, T.th.), 396.

saja dengan menggunakan karya-karyanya tetapi juga mencoba menggunakan metode berpikir (*manhaj*) sebagaimana yang dilakukan para ulama' dan yang lebih penting dari semua itu adalah menjauhi pengkultusan individu karena hal itu sangat bertentangan dengan misi agama Islam.

Berdasarkan pada beberapa uraian di atas dapat diketahui, bahwa latar belakang penggunaan hadis dalam menyelesaikan persoalan adalah; pertama, hadis merupakan sumber hukum Islam setelah al-Qur'an; kedua, tuntutan masyarakat dan himbauan dari lembaga keagamaan untuk mencantunkan hadis pada hasil putusan bahts al-masa'il guna menguatkan *hujjah* ulama'; dan ketiga, adanya anggapan yang kuat bahwa belum tentu ada kesesuaian antara *ta'bīr* dengan konteks hadis, sehingga diperlukan kontekstualisasi hadis. *Wa Allāh A'lam*.

C. Reorientasi Pembelajaran dan Kajian Hadis di Pesantren Salaf Menuju Pemaknaan Hadis Secara Kontekstual

1. Meninjau Ulang Pembelajaran dan Kajian Hadis

Mata pelajaran hadis yang diajarkan di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri pada kegiatan madrasah[26] adalah kitab *bulūgh al-marām* pada kelas 6 ibtida'iyah dan kelas 1 tsanawiyah, kitab *riyāḍ al-ṣāliḥīn* pada kelas 2-3 tsanawiyah, dan kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* pada kelas 1 sampai kelas 3 aliyah.

Pengajaran kitab-kitab hadis di Pondok Pesantren Lirboyo,[27] bahwa materi hanya dibacakan arti kata perkata dengan

[26] Agus Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo Sejarah, Peristiwa, Fenomena dan Legenda* (Kediri: BPK P2L, 2010), 272-276 dan *HSPK* Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Tahun Pelajaran 2011/2012, 31-39.

[27] Observasi tanggal 24 Oktober 2011 jam 21.30 di kelas-kelas MHM yang mempelajari hadis.

menggunakan metode *utawi iku*,[28] kemudian dijelaskan isi bacaan bahkan penjabaran tuntas terhadap isi bacaan, dari yang bersifat *manṭūqāt* sampai yang bersifat *mafhūmāt*, bahkan sering terjadi respon dengan diberikan alasan-alasan yang memperkuat ungkapan itu sendiri atau kadang-kadang menentang sekaligus meluruskan yang dipandang tidak benar atau tidak tepat, baru kemudian diberikan kesimpulan.[29] Metode pengajaran kitab seperti itu mengarah pada kecenderungan penerapan pendekatan bahasa dalam memahami hadis.[30] Secara khusus dalam mengajarkan kitab *bulūgh al-marām* pada sistem madrasah, guru tidak boleh memberikan *dilālat* isi hadis (*fiqh al-ḥadīth*) yang

---

[28] Istilah "*utawi iku*" merupakan representasi dari belajar kaedah bahasa Arab dalam Ilmu *Naḥw* di kalangan pesantren salaf dalam hal kedudukan kata pada sebuah kalimat dengan penerapan metode gramatika dan terjemah. Pembelajaran ini hanya menghasilkan kemampuan membaca kitab-kitab tertentu dan penguasaan kaidah-kaidah bahasa Arab. Nazri Syakur, *Revolusi Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab dari Pendekatan Komunikatif ke Komunikatif Kambiumi* (Yogyakarta: Pedagogia, 2010), 53-55. Metode ini sering dijuluki dengan metode tradisional, namun ada dua aspek penting yang diperoleh, yaitu kemampuan menguasai kaidah tata bahasa dan kemampuan menerjemahkan tek. Dua kemampuan ini adalah modal dasar untuk mentransfer ide ke dalam tulisan dalam bahasa asing, dan modal dasar untuk memahami ide atau pikiran yang dikandung tulisan dalam bahasa asing yang dipelajari melalui membaca pemahaman. Acep Hermawan, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011), 170-171.

[29] Pendalaman materi hadis di luar kelas, termasuk ketika baths al-masa'il sebenarnya lebih dari yang disebutkan dalam kurikulum madrasah, karena telah digunakan mulai dari kitab *ibānat al-aḥkām, subul al-salām, fayḍ al-qadīr,* sampai kitab *iḥkām al-aḥkām.* Kholil, *wawancara*, Kediri 24 Oktober 2011.

[30] KH. An'im Falahuddin Mahrus, salah satu Penasehat Utama Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Tahun 2011-2012, *Wawancara*, Kediri, 22 Oktober 2011. Menurutnya, dahulu Pesantren Lirboyo lebih dikenal dengan kajian ilmu bahasa (*naḥw-ṣarf*), namun belakangan lebih dikenal dengan kajian fiqih melalui bahts al-masa'il-nya.

tidak sesuai dengan empat madhhab fiqih, seperti *shī'ah zaydiyyah*, misalnya melalui kitab *nayl al-awṭār* karya Imam al-Shawkānī.

Di Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri, sejak tahun 2002 sampai dengan tahun 2014 selalu ada pengajian kitab-kitab hadis pokok, kitab-kitab hadis tidak pokok dan kitab-kitab *'ulūm al-ḥadīth*. Pada sistem pengajian *kilatan*, 4 dari 6 kitab hadis pokok telah dipelajari, kecuali *ṣaḥīḥ bukhāri* dan *ṣaḥīḥ muslim,* karena keduanya diajarkan pada sistem *kilatan* berkala, yaitu pada bulan Ramadlan dan bulan *dhū al-ḥijjah*. Kesimpulannya, di Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean telah diajarkan kitab-kitab hadis pokok, di samping kitab-kitab hadis tidak pokok, seperti *riyāḍ al-ṣāliḥīn*, *bulūgh al-marām, subul al-salām* dan *tanwīr al-ḥawālik*. Lebih dari itu, kitab-kitab *'ulūm al-ḥadīth* juga diajarkan, seperti *manhaj dhawī al-naẓar* dan kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr*. Namun pada sistem madrasah diniyyah hanya dipelajari kitab-kitab hadis tidak pokok, yaitu *bulūgh al-marām* yang banyak diajarkan pada santri putra maupun putri, dan *tajrīd al-ṣarīḥ* yang hanya diajarkan pada santri putri kelas 1-3 Aliyah.

Pengajian kitab-kitab di Pondok Pesantren Fathul 'Ulum yang menggunakan sistem *bandongan* dan *kilatan*, dimaksudkan untuk penguasaan teks, baik cara baca maupun isinya, bahkan untuk penambahan literatur agama, pendalaman fiqih dan ilmu-ilmu tertentu.[31] Oleh karena itu, dapat dikatakan, bahwa metode pembelajaran kitab-kitab klasik, termasuk kitab-kitab hadis, adalah pemahaman teks dan pendalaman materi tertentu.

Pada sistem madrasah, metode yang digunakan untuk mempelajari hadis diawali dari pemberian arti setiap kata kemudian diarahkan untuk memahami inti dari *matn* hadis,

---

[31] Sibawaih, *Wawancara*, Kediri, 2 Nopember 2012.

selain juga santri diberi tugas menghafal beberapa *matn* hadis yang telah ditentukan. Sedang untuk *'ulūm al-ḥadīth*, hanya pemberian arti setiap kata. Berdasarkan uraian itu dapat diketahui, bahwa metode pembelajaran hadis dan *'ulūm al-ḥadīth* hanya sebatas pemberian arti kata dan pemahaman isinya, ditambah menghafal untuk hadis-hadis tertentu.

Pada Pondok Pesantren Darus Salam Sumbersari, diajarkan beberapa kitab hadis dalam kurikulum madrasahnya. Kitab *bulūgh al-marām* diajarkan pada kelas 1-2 tsanawiyah, kitab *musṭalaḥ al-ḥadīth* diajarkan pada kelas 3, dan kitab *al-tajrīd al-ṣariḥ* diajarkan pada kelas 1-3 aliyah.[32]

Dari beberapa metode pembelajaran,[33] secara khusus untuk pembelajaran hadis di Pesantren Darussalam Sumbersari, menggunakan metode *bandongan*, *wetonan* dan *sorogan*, karena pada metode itu sekelompok santri mendengarkan dan menyimak apa yang dibaca, diterjemahkan, diterangkan dan diulas dari teks-teks kitab. Sehingga standarnya adalah penguasan teks, baik cara baca maupun pemahaman isinya. Jika ini yang menjadi standar, maka terjadi kesamaan dengan metode *sorogan*, hanya saja pada metode *sorogan* terdapat target pengembangan kemampuan individu. Dari uraian ini, bisa disimpulkan bahwa pembelajaran hadis pada Pesantren Darussalam Sumbersari ini difokuskan pada penguasaan teks kitab-kitab hadis dan teks kitab-kitab *'ulūm al-ḥadīth*.

Pada Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung ini, diajarkan beberapa kitab hadis dalam kurikulum madrasah dan pengajiannya. Pada kelas 6 Ibtida'iyah Madrasah Al-Asna PP. Mahir Arriyadl diajarkan kitab *al-arba'īn al-nawawī*, kelas 1

---

[32] BPAP "MIDA-MAHISD" Tahun 2011-2012.

[33] "Metode Pembelajaran" dalam *Profil Pondok Pesantren Darussalam Sumbersari Kencong Kepung Kediri*.

tsanawiyah kitab *bulūgh al-marām*, kelas 2 Tsanawiyah kitab *al-manẓūmat al-bayqūniyyah*, kelas 1 Aliyah kitab *alfiyat al-suyuṭī*.[34] Sedang dalam kurikulum pengajian rutin tahunan tahun 2012, diajarkan kitab *riyāḍ al-ṣāliḥīn*, *bulūgh al-marām* dan *manhaj dhawī al-naẓar*, dan *sharḥ al-arba'īn al-nawawī*. Dalam pengajian khusus Ramadlan, diajarkan kitab *bulūgh al-marām* dan *mukhtār al-aḥādīth al-nabawiyyah*. Pembelajaran hadis di Pesantren Mahir Arriyadl, menggunakan metode *bandongan* atau *wetonan*. Pada metode itu santri mendengarkan dan menyimak apa yang dibaca, diterjemahkan, diterangkan dan diulas dari teks-teks kitab. Sehingga standarnya adalah penguasaan teks, baik cara baca maupun pemahaman isinya.

Dalam mengamalkan isi kitab-kitab hadis, para santri hanya menerapkan pada amalan-amalan sunnah yang utama (*faḍā'il al-a'māl*), mereka tidak menerapkannya dalam tradisi keilmuan. Dalam tradisi bahts al-masa'il, mereka hanya mengambil *ta'bīr* dari kitab-kitab standar (*al-kutub al-mu'tabarah*) sebagai jawaban terhadap sebuah persoalan. Mereka tidak mencoba mempertemukan jawaban ulama' dalam *ta'bīr* di atas dengan dasar al-Qur'an maupun hadis. Bahkan setelah mengikuti pengajian kitab *al-Jāmi' al-ṣaghīr*, mereka tetap saja tidak bisa menggunakannya dan tidak mengetahuinya sebagai kitab kamus mencari hadis dan kualitasnya, walaupun para *munāwib* sebenarnya telah mengetahui sebagai kitab kamus mencari hadis. Ironisnya mereka tetap menganggapnya sebagai kitab hadis yang berguna sebagai sumber pokok hadis (*al-maṣādir al-aṣliyyah*).

---

[34] "Pengajaran dan Mata Pelajaran Madrasah Al-Asna Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2012/2013" pada *Risalah Pedoman Kerja (RPK II)* Madrasah Al-Asna Pondok Pesantren Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri Tahun 2012/2013, 16-19.

Berdasarkan beberapa uraian di atas dapat diketahui, bahwa :

a. Pembelajaran dan kajian hadis di pesantren salaf tidak menggunakan kitab-kitab hadis pokok, karena hanya digunakan misalnya kitab *bulūgh al-marām*, *riyāḍ al-ṣāliḥīn*, *subul al-salām* dan *ibānat al-aḥkām*. Menurut penulis, karena fokus pembelajaran ilmu-ilmu keislaman di pesantren salaf adalah fiqih, maka hadis hanya sebagai pelengkap.
b. Kebanyakan pembelajaran dan kajian hadis hanya secara harfiah dan *lafẓiyyat* (tekstualis), karena ciri khas pesantren salaf adalah pengajaran kitab-kitab klasik yang dilakukan dengan metode *bandongan* atau *wetonan* yang kebanyakan hanya mempelajari arti kata perkata dan kandungan singkat pada tataran *manṭūqat* dan sedikit sekali sampai pada tataran *mafhūmat*.
c. Kajian hadis di pesantren salaf tidak memperhatikan kualitas hadis atau bahkan penerapan *'ulūm al-ḥadīth*. Di pesantren salaf secara umum tampaknya muncul asumsi, bahwa selama kitab yang dipelajari menggunakan bahasa arab apa lagi berasal dari Timur Tengah, maka harus diterima dengan sepenuh hati dan tidak ada niatan mengkritisinya, walaupun sekarang sudah mulai muncul upaya mempelajari lebih jauh bahkan mengkritisi relevansi isinya. Berangkat dari asumsi itu, maka wajar jika kajian hadis di pesantren salaf tidak perlu mempelajari atau bahkan meneliti kualitas sebuah hadis. Padahal sekarang di pesantren salaf sudah mempunyai kitab-kitab terkait dengan persoalan kualitas hadis, seperti kitab-kitab *sahrḥ al-ḥadīth*, kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* bahkan kitab *tahdhīb al-tahdhīb* sebagai sebuah kitab untuk melacak biografi para periwayat hadis guna menentukan kualitas pribadinya.
d. Dalam kajian hadis di pesantren salaf tidak dikaitkan dengan ayat, hadis lain yang semakna bahkan ilmu-ilmu lain terutama

fiqh dan ushul fiqih. Di pesantren salaf sesungguhnya telah digunakan kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*, misalnya *subul al-salām*, *nayl al-awṭār* bahkan *sharḥ al-nawāwi 'alā muslim*. Pada kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth* itu sesungguhnya telah diuraikan keterkaitan antara hadis dengan ayat al-Qur'an dan juga dengan hadis lain, bahkan keterkaitan dengan fiqih dan ushul fiqih. Namun ternyata uraian itu tidak atau paling tidak belum mampu merubah tradisi intelektual para santri dalam mempelajari hadis. Hal itu karena tradisi intelektual pesantren salaf masih sangat tergantung pada bagaimana guru atau kiai mampu merubahnya. Oleh karena itu, penulis merasa sangat perlu memberikan tawaran solusi peningkatan kajian hadis sebagaimana uraian berikut.

2. Urgensitas Kajian Hadis secara Tematik

Kajian hadis secara tematik sesungguhnya menjadi satu dengan penerapan metode *muqārin* dalam memahami hadis.[35] Metode *muqārin* adalah memahami hadis dengan cara membandingkan hadis yang memiliki redaksi yang sama atau mirip dalam kasus yang sama, atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama, dan membandingkan berbagai pendapat ulama' dalam menjelaskan hadis. Perbandingan yang dilakukan, meliputi penilaian periwayat, kandungan makna dari masing-masing hadis, berbagai aspek yang menimbulkan perbedaan, seperti *sabab al-wurūd*, penggunaan kata dan susunannya yang berlainan dalam hadis, konteks masing-masing hadis dan berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis tersebut.

Sebagai praktek dari metode ini, biasanya dimulai dengan menjelaskan pengertian *mufradat*, urutan kata, dan kemiripan redaksi. Dalam hal kemiripan redaksi ditempuh langkah;

---

[35] Metode yang lain adalah *taḥlīlī* (analitis) dan *ijmālī* (global). Nizar Ali, *Memahami Hadis* …., 27-47.

menghimpun dan mengidentifikasi hadis yang memiliki kemiripan redaksi, baik dalam satu kasus yang sama ataupun dua kasus yang berbeda namun menggunakan redaksi yang sama, menganalisis perbedaan yang terkandung dalam berbagai redaksi yang mirip, dan membandingkan berbagai pendapat para penulis sharḥ (*shāriḥ*) terhadap hadis yang menjadi objek pembahasan.[36]

Sebagai terapan dari metode ini, penulis kemukakan kajian tentang "Tanggung Jawab Suami terhadap Nafkah Keluarga (Tinjauan Ulang Terhadap Interpretasi Ulama').[37] Tulisan ini bermula dari kewajiban suami dan istri dalam kitab-kitab fiqih dan peraturan perundang-undangan di Indonesia.[38]

Berdasarkan uraian fiqih diketahui, suami bertanggung jawab terhadap nafkah keluarga, bahkan seluruh kebutuhan

---

[36] Ibid., 46-47 dan 49.

[37] Tulisan ini pernah dimuat dalam jurnal STAIN Kediri, *Empirisma* Vol. 17 No. 1 Januari 2008.

[38] Undang-Undang No. I Tahun 1974 tentang Perkawinan pada pasal 31 ayat 3 dan pasal 34 ayat 1 serta ayat 2, juga Kompilasi Hukum Islam pasal 79 ayat 1, pasal 80 ayat 2 bahkan yang lebih rinci pada ayat 4, dan pasal 83 ayat 1. Dari uraian itu terlihat, bahwa suami mempunyai prioritas, kekuasaan dan hegemoni yang cukup besar terhadap istri. Sampai-sampai Nabi saw. pernah menganalogkan hubunga mereka seperti hubungan budak dengan majikannya yang harus bersujud kepadanya. Nabi saw.bersabda : لَوْ كُنْتُ.... آمِرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لأَحَدٍ لأَمَرْتُ النِّسَاءَ أَنْ يَسْجُدْنَ لأَزْوَاجِهِنَّ. (sekiranya aku boleh memerintahkan seseorang untuk bersujud kepada orang lain, niscaya aku akan memerintahkan sang istri untuk bersujud kepada suaminya). Hadis riwayat Imam Tirmidhi dari Abu Hurayrah dengan nilai *Ḥasan*, HR. Ahmad dari Anas ibn Malik, dan HR. Ahmad Ibn Majah dari 'Aishah dan dari 'Abd Allah ibn Abu Awfa. Al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār Sharḥ Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* Juz 6 Terj. KH. Adib Bisri Mustafa (Semarang: CV. Asy-Syifa', 1994), 708-709. Hadis-hadis itu sebagaimana telah dinukil oleh Inayah Rohmaniyah, "Penghambaan Istri Pada Suami" dalam Mochammad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.), *Perempuan Tertindas ? Kajian* Hadis-Hadis "*Misoginis*" (Yogyakarta : PSW. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan The Ford Foundation, 2003), 93.

hidupnya. Padahal uraian di atas didasarkan pada adat masyarakat Timur Tengah yang selalu mengutamakan kaum laki-laki, karena ada anggapan superrioritas laki-laki di atas perempuan. Sementara kita yang bukan masyarakat Timur Tengah ini dan tentu mempunyai adat yang tidak sama dengan mereka, apakah harus mengikuti adat mereka?. Jika dipaksakan, tentu tidak akan membawa maslahat. Belum lagi, jika kita mencoba memasuki teks al-Qur'an dan hadis, tampaknya ada kemungkinan relatifitas dan bukan absolut terkait dengan tanggung jawab suami dalam persoalan nafkah keluarga. Bahkan, jika dihadapkan dengan kondisi sekarang, terutama tradisi para istri di Indonesia, tentu tidak akan berlaku. Karena istri ikut membantu mencari nafkah keluarga, bahkan hingga keluar dari negeri dengan menjadi tenaga kerja wanita (TKW). Sementara itu, suami di rumah mengurus anak-anaknya dan bahkan, dimungkinkan ia tidak atau bahkan sama sekali tidak bertanggung jawab dalam persoalan nafkah keluarga.

Berangkat dari gambaran itu, perlu dilakukan kajian tentang tanggung jawab suami terhadap nafkah keluarga, dengan memahami ulang interpretasi ulama' terhadap hadis-hadis terkait dengan tanggung jawab suami terhadap nafkah keluarga untuk didapatkan kesesuaiannya dengan kondisi sekarang terutama lokal Indonesia. Kajian hadis itu dilakukan secara tematik.

Hadis-hadis yang menjadi dasar persoalan ini dan perlu dilakukan penafsiran ulang adalah :

a. Riwayat Abu Dawud dari Mu'awiyah al-Qushayri, hadis nomor 1830, 1831, dan 1832 : [39]
   - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ أَخْبَرَنَا أَبُو قَزَعَةَ الْبَاهِلِيُّ عَنْ حَكِيمِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْقُشَيْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ زَوْجَةِ أَحَدِنَا عَلَيْهِ قَالَ « أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ - أَوِ

[39] Sulaymān ibn al-Ash'ath, Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud* juz jilid 1, (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 244-245.

اكْتَسَبْتَ - وَلاَ تَضْرِبِ الْوَجْهَ وَلاَ تُقَبِّحْ وَلاَ تَهْجُرْ إِلاَّ فِى الْبَيْتِ ». قَالَ أَبُو دَاوُدَ « وَلاَ تُقَبِّحْ ». أَنْ تَقُولَ قَبَّحَكِ اللَّهُ.

- حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بَهْزُ بْنُ حَكِيمٍ حَدَّثَنِى أَبِى عَنْ جَدِّى قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ نِسَاؤُنَا مَا نَأْتِى مِنْهُنَّ وَمَا نَذَرُ قَالَ « ائْتِ حَرْثَكَ أَنَّى شِئْتَ وَأَطْعِمْهَا إِذَا طَعِمْتَ وَاكْسُهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ وَلاَ تُقَبِّحِ الْوَجْهَ وَلاَ تَضْرِبْ ». قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَى شُعْبَةُ « تُطْعِمُهَا إِذَا طَعِمْتَ وَتَكْسُوهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ.«
- أَخْبَرَنِى أَحْمَدُ بْنُ يُوسُفَ الْمُهَلَّبِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَزِينٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ عَنْ دَاوُدَ الْوَرَّاقِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ مُعَاوِيَةَ الْقُشَيْرِيِّ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ فَقُلْتُ مَا تَقُولُ فِى نِسَائِنَا قَالَ « أَطْعِمُوهُنَّ مِمَّا تَأْكُلُونَ وَاكْسُوهُنَّ مِمَّا تَكْتَسُونَ وَلاَ تَضْرِبُوهُنَّ وَلاَ تُقَبِّحُوهُنَّ.«

b. Riwayat Ibn Majah dari Mu'awiyah al-Qushayri dan Sulayiman ibn 'Amr ibn al-Aḥwaṣ, hadis nomor 1840 - 1841 : [40]

- حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا يزيد بن هارون عن شعبة عن أبي قزعة عن حكيم بن معاوية عن أبيه - : أن رجلا سأل النبي -صلى الله عليه وسلم- ما حق المرأة على الزوج ؟ قال (أن يطعمها إذا طعم وأن يكسوها إذا اكتسى ولا يضرب الوجه ولا يقبح ولا يهجر إلا في البيت
- حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا الحسين بن علي عن زائدة عن شبيب بن غرقدة البارقي عن سليمان بن عمرو بن الأحوص حدثني أبي أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فحمد الله وأثنى عليه وذكر ووعظ ثم قال (استوصوا بالنساء خيرا فإنهن عندكم عوان ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح . فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن لكم من نسائكم حقا ولنسائكم عليكم حقا فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن

c. Riwayat Ahmad ibn Hanbal dari Mu'awiyah al-Qushayri, hadis nomor 19162 dan 19190 : [41]

[40] Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qizwīnī Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* juz 2 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1994), 615.

[41] Ahmad ibn Hanbal al-Shaybāni, *Musnad Ahmad ibn Hanbal* juz 2, (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, 1993), 526-527.

- حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يزيد انا شعبة عن أبي قزعة عن حكيم بن معاوية عن أبيه عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : سأله رجل ما حق المرأة على الزوج قال تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر الا في البيت
- حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يزيد أنا بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال قلت : يا نبي الله نساؤنا ما نأتي منها وما نذر قال حرثك ائت حرثك أنى شئت غير أن لا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر الا في البيت وأطعم إذا طعمت واكس إذا اكتسيت كيف وقد أفضى بعضكم إلى بعض الا بما حل عليها

d. Riwayat al-Tirmidhi dari 'Amr ibn al-Aḥwaṣ, hadis nomor 3012:[42]

حدثنا الحسن بن علي الخلال حدثنا الحسين بن علي الجعفي عن زائدة عن شبيب بن غرقدة عن سليمان بن عمرو بن الأحوص قال حدثني أبي : أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فحمد الله وأثنى عليه وذكر ووعظ فذكر في الحديث قصة فقال ألا واستوصوا بالنساء خيرا فإنما هن عوان عندكم ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ألا إن لكم على نسائكم حقا ولنسائكم عليكم حقا فأما حقكم على نسائكم فلا يطئن فراشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن

Semua hadis di atas menjelaskan bahwa suami berkewajiban memberi nafkah kepada istrinya,[43] walaupun bisa jadi merupakan sesuatu yang bersifat kasuistik karena kebanyakan hadis itu didahului oleh pertanyaan. Model penafsiran di atas menggunakan pendekatan kebahasaan. Kalaupun penafsiran di atas menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* (pencapaian maslahat yang berarti menghadirkan manfaat dan menghindarkan *mafsadat*, namun mungkin hanya sesuai dengan

---

[42] Muhammad Ibn Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī* juz 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 467.

[43] Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ṣalāḥ ibn Muḥammad al-Ḥasanī al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām bi Sharḥ Bulūg al-Marām* juz 3, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 271 dan Muhammad Ibn Ali al-Shawkani, *Nayl al-Awṭār Sharḥ al-Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* Juz 6, (Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M), 342.

dominasi kaum laki-aki dan budaya patriarkhi[44] serta belum banyak memperhatikan kemampuan perempuan, lantaran penafsiran dilakukan oleh laki-laki dan pengalamannya.

Tapi persoalanya kemudian, apakah pendekatan bahasa dan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* seperti itu mampu menjawab persoalan yang berkembang dan masih relevan dengan kondisi sekarang ini, terutama untuk lokal Indonesia?, karena istri ikut membantu mencari nafkah keluarga, bahkan banyak yang menjadi TKW. Sementara suami di rumah mengurus anak-anak dan bahkan, dimungkinkan tidak atau bahkan sama sekali tidak bertanggung jawab dalam persoalan nafkah keluarga. Karena dalam kasus ini, sang istri bertanggung jawab dalam persoalan nafkah keluarga.

Cara penafsiran itu, terkait sekali dengan 3 (tiga) kategori penafsiran al-Qur'an[45] menurut Amina Wadud,[46] yang sejalan

---

[44] Penafsiran ayat 233 *al-Baqarah* juga tidak terlepas dari dominasi kaum laki-laki dan praktek budaya patriarkhi.

[45] Yang penulis gunakan untuk menafsirkan kembali hadis-hadis terkait dengan persoalan nafkah keluarga, dengan asumsi bahwa al-Qur'an dan hadis merupakan wahyu.

[46] Amina Wadud, *Qur'an and Women : Reading The Sacred Text From a Woman's Perspective,* Terj. Abdullah Ali dengan judul : *Qur'an Menurut Perempuan : Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1999), 33-36. Pada tafsir tradisional, hampir tidak ada upaya mengenali tema-tema dan hubungan al-Qur'an dengan dirinya sendiri secara tematis. Bahkan yang paling memprihatinkan, semua tafsir hanya ditulis oleh kaum laki-laki dan berdasarkan pengalaman laki-laki. Kebungkaman wanita, secara salah, telah dipersamakan dengan kebungkaman al-Qur'an tentang wanita. Tafsir reaktif terkait dengan isu wanita terutama dari ulama modern terhadap kendala berat yang dihadapi wanita. Tetapi tafsir holistik, melakukan penafsiran menurut pengalaman wanita secara menyeluruh dan berdasarkan prinsip-prinsip utamanya. Karenanya, metodologi tafsir yang ditawarkan adalah memahami kontek saat *naṣ* diturunkan, komposisi *naṣ* dari sisi gramatika dan *naṣ* secara keseluruhan.

dengan model yang ditawarkan Fazlur Rahman, yaitu tradisional, reaktif dan holistik.[47]

Prinsip umum kepemimpinan menurut al-Qur'an sama dengan aturan melaksanakan suatu tugas, artinya tugas dilaksanakan oleh orang yang 'paling cocok' berdasarkan kualitatif atau karakteristik yang dibutuhkan. Sistem patriarkhi bangsa Arab memberikan beberapa keunggulan bagi laki-laki. Karenanya, laki-laki menjadi yang paling cocok memimpin rumah tangga.[48] Tetapi salah, jika laki-laki selalu mendapatkan keunggulan, karena keunggulan itu tidak terbatas untuk laki-laki, dan perempuanpun bisa memperolehnya. Dalam al-Qur'an tidak terdapat pernyataan yang secara implisit maupun eksplisit mendukung pemahaman bahwa laki-laki adalah pemimpin alami, karena al-Qur'an juga memberikan contoh pemimpin wanita, seperti Bilqis. Yang terpenting, sesungguhnya al-Qur'an cenderung mengusahakan, tugas-tugas penting dalam masyarakat dikerjakan dengan cara yang paling efektif.

Sebagaimana kepemimpinan bukan karakteristik abadi semua laki-laki, begitu juga perawatan anak bukan karakteristik abadi semua wanita. Karena perawatan anak yang masih sangat belia sekalipun adalah bersifat opsional (pilihan). Dalam keluarga yang nafkah materinya dipasok oleh baik suami

---

[47] Menyimak teori penafsiran Amina Wadud itu, ternyata penafsiran ayat 233 Qs. *al-Baqarah* dilakukan oleh kaum laki-laki bahkan berdasarkan pengalaman laki-laki. Sehingga dominasi laki-laki sangat tampak, bahkan kebungkaman wanita dianggap sebagai kebungkaman al-Qur'an tentang wanita. Karenanya, wajar jika kata "*al-Mawlūd lah*" dimaksudkan dengan ayah. Memang secara eksplisit, Allah telah melebihkan (*faḍḍala*) sebagian makhluk atas sebagian yang lain, misalnya Allah melebihkan manusia atas makhluk lainya (Qs. 17 : 70). Namun preferensi itu tidak absolut, karena al-Qur'an juga menyatakan, 'tidak ada perbedaan diantara mereka'. Ini membuktikan, bahwa preferensi itu bersifat relatif. Ibid., 128.

[48] Qs. *Al-Nisā*', 34.

maupun istri, tidak adil jika semua beban pekerjaan rumah ditanggung istri sendiri. Sistem kerjasama yang fleksibel, menyatu, dan dinamis menguntungkan beragam masyarakat dan berbagai tipe keluarga. Karenanya, jika rumah tangga dikepalai oleh seorang wanita, otoritas dan *qiwāmat* sepenuhnya ada di tangan istri.[49]

Mengikuti penjelasan tentang kemungkinan istri dalam kepemimpinan rumah tangga di atas, maka sangat mungkin jika istri yang mencari nafkah keluarga di luar negeri sebagai TKW dan suami di rumah mengurus anak-anaknya, bertanggung jawab dalam urusan nafkah keuarga. Karena ternyata, preferensi yang menjadi alasan kepemimpinan laki-laki itu bersifat relatif, maka pemberian tanggung jawab kepada istri mungkin yang 'paling cocok' dalam kepemimpinan sesuai dengan prinsip umum kepemimpinan menurut al-Qur'an. Apalagi laki-laki bukan seorang pemimpin yang alami, maka ada kemungkinan pengalihan kepemimpinan dari suami kepada istri sekaligus tanggung jawabnya. Lebih dari itu, tugas-tugas penting dalam masyarakat, termasuk rumah tangga, dikerjakan dengan cara yang paling efektif.

Karena yang efektif menghasilkan ekonomi adalah istri, maka wajar jika ada pengalihan tanggung jawab nafkah keluarga dari suami kepada istri, karena sistem kerjasama yang fleksibel dalam rumah tangga ternyata sangat menguntungkan. Kemungkinan pengalihan itu, juga didukung oleh pencapaian maslahat, yang menurut Najm al-Din al-Ṭūfi[50] menempati pertimbangan prioritas melebihi semua teks-teks *relegius*, yaitu

[49] Amina Wadud, *Qur'an and Woman* ...., 156-159.

[50] 'Abd Allāh M. Ali al-Ḥuṣayn al-'Āmiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam ; Pemikiran Hukum Najm al-Din al-Ṭūfi* Terj. Abdul Basir (Jakarta: Gaya Media, 2004), xix.

al-Qur'an, tradisi yang diduga kuat berasal dari Nabi (*sunnah*), konsensus hukum (*ijmā'*) dan analogi (*qiyās*).

Interprestasi ulama' terhadap hadis-hadis di atas, dengan tidak terlepas dari dominasi kaum laki-laki dan praktek budaya patriarkhi, juga menunjukkan bahwa yang bertanggung jawab terhadap nafkah keluarga adalah suami. Padahal kewajiban suami memberi nafkah terhadap istri ini diungkapkan dengan redaksi yang bersifat umum. Pertanyaannya, apakah kewajiban itu merupakan sesuatu yang teologis dan hanya melekat pada diri laki-laki sebagai suami dan tidak mungkin berpindah kepada perempuan sebagai istri, jika ternyata ia mempunyai kemampuan?, sehingga suami harus memberikan nafkah dalam kondisi apapun.

Pertanyaan itu sangat penting untuk dikedepankan, mengingat pada kondisi sekarang tidak semua suami mampu membiayai seluruh kebutuhan keluarga. Jika demikian halnya, maka nafkah merupakan sesuatu yang bisa dibebankan kepada pasangan suami atau istri. Mereka sama-sama memiliki beban untuk memikirkan dan mencari nafkah kebutuhan keluarganya. Hal ini sangat baik untuk adanya tanggung jawab antara suami dan istri.

Pemberian posisi yang berbeda antara suami (sebagai pencari nafkah) dan istri (sebagai penerima nafkah) telah menimbulkan subordinasi terhadap pihak istri dan merupakan sumber utama dari tindak kekerasan terhadap istri. Hak istimewa yang dimiliki suami, karena sebagai pemberi nafkah, akan berimplikasi terhadap adanya posisi yang tidak seimbang dan kekerasan dalam keluarga. Sehingga sangat wajar apabila dalam hadis di atas, Nabi Saw. mengkaitkan pemberian nafkah dengan larangan memukul ataupun mencaci, karena dua hal ini apabila tidak dicermati dengan penuh kesadaran akan menyeret suami pada tindakan yang tidak diinginkan oleh syari'at.

Ketidaktergantungan istri terhadap suami bukan berarti tidak ada hubungannya dengan ajaran Islam, tetapi melihat fakta yang ada akibat adanya posisi yang tidak seimbang dalam rumah tangga, telah menimbulkan kekerasan dalam rumah tangga. Untuk itu, perlu adanya kemandirian pihak istri agar eksistensi dirinya bisa diakui walaupun hanya dalam hubungan keluarga suami istri.

Bagaimanapun juga, memberi nafkah kepada istri adalah konsekwensi dari adanya ikatan perkawinan yang sah,[51] karena istri sebagai tanggungan suami.[52] Bagi Ibrāhim al-Jawwād, pemberian nafkah harus sesuai dengan kemampuan suami, jika suami kaya maka ia memberi nafkah sesuai dengan kekayaannya, tetapi jika miskin maka kewajibannya hanya memberikan yang sekuat kemampuannya.[53]

Tidak dapat dinafikan, apabila pada era kosmopolitan ini para istri turut serta mencari uang tambahan bahkan nafkah keluarga, seperti para TKW, dengan alasan untuk meringankan beban suami atau bahkan menjadi tumpuhan keluarga lantaran maraknya tenaga kerja wanita di pasar kerja, maka bagi penulis, upaya semacam ini sangat menunjukkan sikap kebersamaan dan saling percaya antara suami dan istri. Yang harus selalu diingat oleh para suami adalah bahwa apa yang dilakukan oleh para istri tidak menutup para suami untuk lepas dari kewajiban mencari nafkah. Hanya saja apabila istri meniti karier dan hal ini harus dilakukanan, maka suami patut melakukan tugas-tugas domestik secara bersamaan untuk membangun stabilitas rumah tangga yang mapan.

---

[51] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), 164.

[52] Ibrahim Muhammad al-Jawwād, *Fiqih Wanita*, terj. Anshori Umar Sitanggal (Semarang: CV. Asyifa', tth), 463.

[53] Ibid., 465.

Terlebih lagi apabila menyitir hadis di atas, adalah suatu ketidak wajaran apabila beban domestik hanya dibebankan kepada istri, karena mereka sudah direpotkan oleh beban mengasuh anak-anak. Ketidak wajaran yang semacam itu dapat diukur juga dengan kemampuan istri untuk turut serta mencari nafkah, yang tentu sangat beda dengan para suami yang tidak dapat turut serta mengandung, melahirkan dan menyusui anak-anak mereka. Hal itu bukan sesuatu yang berlebihan karena masing-masing suami dan istri memiliki kelebihan dan kekurangan. Jika suami memiliki kekuatan untuk mencari nafkah, sedangkan istri memiliki kekuatan untuk mendidik anak, maka itu tentunya dapat diajukan sebagai proporsi yang berimbang.[54] Namun jika suami tidak mampu mencari nafkah karena maraknya tenaga kerja wanita di perusahaan misalnya, maka mungkin sekali kewajiban nafkah berpindah kepada istri. Sedang suami berkeharusan melaksanakan tugas-tugas domestik, yaitu mendidik dan memelihara anak.

Pengalihan kewajiban itu, tentu beralasan, bahwa ternyata hadis-hadis di atas tetap memberikan kelonggaran, seperti "sesuai dengan kemampuan suami" dan "terkait dengan kondisi yang ada dan dipandang baik (*al-ma'rūf*)". Jika tanggung jawab nafkah keluarga itu hanya menjadi kewajiban suami, maka akan muncul sikap memperlakukan istri sebagai subordinasi. Ini tidak

---

[54] Bandingkan dengan Ali Shodikin, "Nafkah Dalam Hadis" dalam Emma Marhumah dan M. Al-Fatih Suryadilaga (ed.), *Memibna Keluarga Sakinah Mawaddah Warahmah Dalam* Ibng*kai Sunah Nabi* (Yogyakarta: PSW.IAIN Sunan Kalijaga dan The Ford Foundation), 186. Baginya, dalam konsep nafkah harus dihilangkan pembedaan wilayah domestik dengan publik, karena tidak ada dasar yang kuat baik secara normatif maupun historis tentang adanya diferensiasi tersebut. Tidak ada ketentuan bahwa suami harus berada di wilayah publik dan istri di wilayah domestik, karena konsep domestik dan publik berasal dari kultur patriarkhi akibat pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin.

benar dalam ajaran Islam, sebab akan memunculkan kekerasan dalam rumah tangga, yang jelas dilarang dalam hadis-hadis di atas, walaupun diantara hadis itu ada yang membolehkan memukul istri sebagai pendidikan. *Image* yang berkembang di masyarakat, bahwa salah satu penyebab terjadinya kekerasan rumah tangga adalah tiadanya kemandirian ekonomi para istri.

Namun dari hasil penelitian tentang "kekerasan terhadap istri yang bekerja", disebutkan bahwa kemandirian ekonomi istri tidak mencegah terjadinya kekerasan domestik yang dilakukan oleh suami, baik secara ekonomi, fisik, psikis, maupun seksual. Bentuk-bentuk kekerasan domestik yang sangat terkait dengan kasus TKW, adalah kekerasan secara ekonomi. Misalnya membatasi istri untuk bekerja di dalam atau di luar rumah, membiarkan istri bekerja untuk dieksploitasi, dan menerlantarkan anggota keluarga dengan tidak memenuhi kebutuhan ekonomi.[55]

Dalam konteks sosial budaya kekerasan, bahwa salah satu bentuk kekerasan terhadap istri adalah kekerasan ekonomi. Tidak diragukan lagi, bahwa setiap istri yang bekerja dengan menghasilkan uang dapat menopang ekonomi keluarga, namun kenyataan ini tidak malah menyadarkan suami untuk menghargai istri, justru dimanfaatkan oleh suami untuk melakukan kekerasan ekonomi terhadap istri.[56] Dalam kasus istri yang menjadi TKW, suami tidak jujur, tidak adil atau mengambil harta istri. Harta yang dihasilkan oleh istri melalui menjadi TKW tidak digunakan dengan semestinya oleh suami, justru suami merasa mempunyai modal untuk melampiaskan

---

[55] Fathul Djannah dkk., *Kekerasan Terhadap Istri*, (Yogyakarta : LKiS, 2003), 14-15.

[56] Ibid, 39-41.

"keinginannya" selama ditinggal istri, bahkan terdapat suami yang selingkuh dengan perempuan lain.

Sedikit fenomena itu ternyata akan menjadi bahan pertimbangan "pengalihan tanggung jawab nafkah keluarga dari suami kepada istri yang ikut serta bahkan menjadi sumber ekonomi keluarga melalui menjadi TKW". Hal itu ternyata merupakan sisi lain, yang dalam hal ini adalah *mafsadat*, bahkan *mafsadat* yang lain dan sangat berbahaya adalah terabaikannya pengasuhan dan pendidikan anak.

Jadi dalam persoalan "pengalihan tanggung jawab terhadap nafkah keluarga dari suami kepada istri" memang memunculkan dua akibat yang berlawanan, karena satu sisi akan menjadi maslahat (positif), namun pada sisi yang lain memunculkan *mafsadat* (negatif). Sisi maslahat-nya adalah meniadakan kekerasan dan meniadakan pemberlakuan istri sebagai subordinasi karena tidak bergantung kepada suami. Tetapi sisi *mafsadat*-nya adalah kekacauan dan kehancuran kelaurga, karena suami yang ditinggal istri menjadi TKW tidak jujur, tidak adil, mengambil harta istri dan bahkan yang sangat ironis 'mengeksploitasi istri' untuk dinikmati hasilnya.

Berdasarkan dua akaibat itu, manakah yang harus diprioritaskan, apakah mencapai maslahat (*jalb al-manāfi'*) atau menghindari *mafsadat* (*dar' al-mafāsid*). Dalam hal ini, perlu diketahui terlebih dahulu, bahwa tujuan penetapan hukum Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*) adalah *al-maṣlaḥat al-'āmmah* dan ia mempunyai tiga tingkatan, yaitu *ḍarūriyyat*, *ḥājiyyat* dan *taḥsīniyyat*.[57] Untuk mencapai *al-maṣlaḥat al-'āmmah* itu, terdapat beberapa kaedah yang lahir dari prinsip penolakan bahaya (*daf' al-ḍarar*) dan peniadaan kesulitan (*raf' al-ḥaraj*). Pada penolakan

[57] 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1990), 206-207.

bahaya terdapat tujuh kaedah, di antaranya adalah دفع المضار مقدم على جلب المنافع (menolak bahaya harus didahulukan dari pada mendatangkan manfaat).[58] Sedangkan pada peniadaan kesulitan terdapat kaedah المشقة تجلب التيسير (kesulitan bisa menarik kepada kemudahan) dan الحرج شرعا مرفوع (kesulitan menurut *shar*' harus dihilangkan). [59]

Terkait dengan persoalan pokok di atas, jika tanggung jawab nafkah keluarga sangat mungkin dialihkan kepada istri yang menjadi tulang punggung ekonomi keluarga lantaran menjadi TKW, walaupun juga ada maslahat-nya, yaitu peniadaan kekerasan terhadap istri dan peniadaan penilaian subordinasi, tetapi juga ada bahayanya dan bahkan bahayanya lebih besar, yaitu perilaku suami yang tidak jujur, tidak adil dan bahkan mengambil harta istri, sehingga akan menghancurkan keluarga itu sendiri. Oleh karena itu, pengalihan tanggung jawab nafkah keluarga dari suami kepada istri yang menjadi TKW masih belum bisa direalisasikan, karena terutama budaya yang masih sangat kuat memberlakukan sistem patriarkhi dan Negara sendiri belum mampu mengatur sejauh itu.

Dengan beberapa pertimbangan itu, akhirnya tulisan ini menyatakan, bahwa dalam persoalan tanggung jawab nafkah keluarga ini lebih tepat diberlakukan prinsip keseimbangan dan kebersamaan antara suami dan istri dalam menyelesaikan pekerjaan rumah tangga, sehingga idealnya harus saling

---

[58] Kaedah itu didasarkan pada hadis Nabi : مانهيتكم عنه فاجتنبوه وماأمرتكم به فأتوا منه ماإستطعتم. Pada hadis ini, Nabi saw. mendahulukan menjauhi larangan dengan tidak usah diukur sesuai dengan kemampuan dari pada melakukan perintah yang masih diukur sesuai dengan kemampuan. Itu membuktikan, bahwa menghindarkan bahaya harus diutamakan dari pada mendatangkan manfaat. Jadi, harus diutamakan pertimbangan negatif dari pada pertimbangan positif.

[59] Ibid., 208-209.

membantu. Hal itu ternyata sesuai dengan pemberian hak dan kewajiban yang sama bagi suami dan istri, seperti telah disampaikan Nabi saw. pada haji *wada'* : ألا انّ لكم على نسائكم حقّا ولنسائكم عليكم حقا. Hanya saja penjabaran nafkah itu tentu sesuai dengan waktu dan tempatnya. Dengan cara demikian, syari'at Islam akan berlaku pada setiap waktu dan tempat (*al-sharī'at al-Islāmiyyah ṣāliḥat li kull zamān wa makān*).

3. Urgensitas Kajian Hadis Model *Fiqh al-Ḥadīth* : Penerapan Metode *Istinbāṭ* Hukum al-Shawkāni dalam kitab *Nayl al-Awṭār*. [60]

Belajar fikih dengan menggunakan *qawl* ulama' hasil pemahaman ulama' pendukung pendiri madhhab tidak akan mampu membawa kemajuan ummat Islam, karena *qawl-qawl* ulama' itu telah terjadi ratusan tahun yang lalu. Bahkan cara itu merupakan upaya mempertahankan tradisi lama yang belum tentu secara keseluruhan sesuai dengan konteks sekarang. Setidaknya, belajar fikih harus diperkuat dengan *dalīl-dalīl* al-Qur'an dan hadis, karena dengan cara kedua itu akan dapat diketahui dasar dan metode pemahamannya untuk kemudian melahirkan sebuah pemahaman. Bahkan yang lebih bagus dalam belajar fikih adalah mempelajari ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis hukum dengan menggunakan metode-metode ijtihad dan *istinbāṭ* hukum. Karena dengan model yang ketiga itu, yang penulis istilahkan dengan "model fikih hadis", akan dapat dihasilkan pemahaman yang luas dan tentu akan mencerminkan eksistensi syari'at yang selalu sesuai dengan ruang dan waktu (*ṣāliḥ li kull zamān wa makān*).

---

[60] Tulisan ini pernah dimuat dalam jurnal STAIN Kediri, *Empirisma* Vol. 19 No. 2 Juli 2010 dengan judul : Fiqh al-Hadits : Sebuah Model Dalam Kajian Fikih.

Selama ini, kebanyakan orang, terutama komunitas pesantren belajar fikih bergantung pada hasil pemahaman ulama' (*fuqahā'*) pengikut para imam pendiri madhhab sebagaimana telah dikodifikasikan dalam *kitab kuning*. Karena mereka beranggapan, bahwa *kitab kuning*, walaupun juga berasal dari pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis, diyakini sebagai kebenaran yang berlaku untuk selamanya.[61]

Tradisi keilmuan di pesantren salaf, terutama fikih, tidak jauh dari itu. Padahal jika potensi pesantren salaf diberdayakan dengan baik tentu akan luar biasa hasilnya, sebab para santri sudah mempunyai basis *qirā'at al-kutub* dengan cukup baik. Walaupun hanya sebagai pelengkap, di pesantren salaf juga dipelajari literatur fikih yang pada umumnya memuat hadis-hadis hukum (hadis *aḥkām*) sebagai landasan hukum bagi pendapat yang dimuat, walaupun tidak semuanya bernilai *ṣaḥīḥ* dan bersumber dari Rasulullah saw. Karena ada perkataan sahabat yang dikatakan sebagai hadis dan ada pula pengarang yang hanya menyebutkan teks hadis tanpa *sanad* dan periwayatnya, atau hanya menyebutkan kata "*ḥadīth ṣaḥīḥ*" dan teksnya. Dalam hal ini, seperti kitab *fatḥ al-mu'īn bi sharḥ qurrat al-'ayn* karya Zayn al-Dīn al-Malībārī.

Pesantren salaf juga mempelajari kitab-kitab hadis *aḥkām*[62] (tentang hukum-hukum), seperti *bulūgh al-marām min adillat al-aḥkām* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dan *nayl al-awṭār bi sharḥ muntaqā al-akhbār* karya Imam Al-Shawkānī. Kenyataan terakhir itulah, sesungguhnya yang menarik untuk diperhatikan, bahwa

---

[61] Nurcholis Madjid, "Tradisi Syarh dan Hasyiyah Dalam Fikih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam" dalam Budy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi* …., 313.

[62] Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum* …, 423-425 dan Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* …, 26 dan Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl* ….., 100.

pesantren salaf juga mempelajari fikih dari kitab-kitab hadis dan tentu menjadi salah satu indikator bahwa pesantren "belum merasa puas" dengan kitab-kitab *kuning* bahkan sesungguhnya pesantren telah mempelajari fikih menggunakan model "fikih hadis", maksudnya mempelajari fikih dari kitab-kitab hadis. Tradisi keilmuan seperti itu sesungguhnya akan memperkuat konstruk keilmuan yang didapat dari pemahaman para ulama' terhadap ayat al-Qur'an dan hadis untuk kemudian diketahui metode memahami ayat dan hadis. Dengan cara itu, orang akan menyadari betapa luas isi kandungan teks *dalīl* untuk bisa difahami sesuai dengan masa terjadinya dan kondisi yang mengitari pembaca. Karenanya pada tulisan ini akan dibahas sekilas tentang metode *istinbāṭ al-aḥkām* Imam al-Shawkānī dalam kitab *nayl al-awṭār*.[63]

Kitab *nayl al-awṭār sharḥ muntaqā al-akhbār* ditulis al-Shawkānī merupakan penjelas (*sharḥ*) dari kitab *Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* karya Ibn Taymiyyah, sebuah kitab tentang hadis hukum. Dalam kitab itu, al-Shawkāni melakukan penggalian hukum Islam dari hadis, menjelaskan cara penunjukan (*dalālat*) hadis terhadap hukum, mengemuka-kan pandangan madhhab-madhhab hukum Islam yang diikuti para ulama', para sahabat dan para tabi'in; para ulama' yang setuju terhadap kehujjahan sebuah hadis dan yang menentangnya,

---

[63] Menurut Mahmud al-Ṭaḥḥān, kitab hadis ini dan sejenisnya tidak merupakan sumber pokok hadis dan hanya menjadi petunjuk pada kitab-kitab pokok hadis, karena hanya menghimpun hadis-hadis hukum yang bersumber dari kitab-kitab hadis pokok dan disusun berdasarkan bab-bab fikih. Mahmud al-Ṭaḥḥaan, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirasāt al-Asānid* (Riyāḍ: Maktabat al-Ma'ārif, 1991), 12, 121-125; al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tashrī'* …., 89-92; Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīts* ……, 446-448; Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi* …. jilid 2, 424. Pada sumber terakhir ini, kitab *nayl al-awṭār* disebutkan sebagai bagian dari kitab-kitab hadis *aḥkām*.

alasan masing-masing, dan pengambilan pendapat yang kuat (*tarjīḥ*) tanpa cenderung pada pandangan madhhab fiqih *Zaydiyyah* yang dianut al-Shawkanī.[64]

Menurut cacatan Ṣidqī al-'Āṭṭār, sebagaimana pernyataan Ibn Taymiyyah sendiri, bahwa kitab *muntaqā al-akhbār* merupakan kitab yang memuat hadis-hadis hukum yang berkualitas *ṣaḥīḥ* dan bersumber dari enam kitab hadis pokok dan *musnad ahmad ibn hanbal*. Menurutnya, hadis-hadis yang bersumber darinya tidak perlu diteliti lagi kualitasnya. Dan karenanya hadis-hadis dalam kitab *nayl al-awṭār*, tidak perlu disebutkan *sanad*nya. Walaupun demikian, al-Shawkani tetap melakukan *takhrīj al-ḥadīth*, menjelaskan *sanad* hadis dan perbedaan redaksi periwayatannya, mengemukakan pendapat tentang nilai *ṣaḥīḥ* atau *ḍa'īf* yang disertai dengan sebab-sebabnya. Sehingga *nayl al-awṭār* merupakan kitab *sharḥ* hadis yang terbaik, karena, selain alasan-alasan itu, juga berhasil dilakukan penggalian kaedah-kaedah Ushul Fiqih sekaligus penerapan hukum-hukum fiqih.[65]

Satria Effendi mengemukakan, bahwa pemikiran hukum al-Shawkanī mendapat "pasaran" dalam perkembangan hukum Islam di dunia Islam umumnya dan di Indonesia khususnya.[66] Dalam karyanya tentang Ushul fikih, *irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, merupakan salah satu kitab ushul fiqih yang disusun tidak berdasarkan aliran *mutakallimīn* dan *fuqahāa*'. Dalam kitab itu, al-Shawkanī mengemukakan teori-teori ushul fiqih dan kemudian mengaplikasikannya dalam berbagai

[64] Ibid, jilid I, 474.

[65] Ṣidqi Muhamamd Jamil al-'Aṭṭār, "Muqaddimat al-Nāshir" dalam al-Shawkanī, *Nayl al-Awṭār Sarḥ Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 3-4.

[66] Satria Effendi, "Pengantar" dalam *Konsep* Ijtihad *Al-Syaukani* (Jakarta: Logos, 1999), xv-xvi.

permasalahan parsial, dengan diiringi perbedaan pendapat ulama' tanpa penekanan kepada suatu madhhab,[67] terutama Madhhab Zaydiyyah. Teori-teori Ushul fiqihnya itu kemudian ia terapkan dalam kajian fikihnya ketika menjelaskan hadis-hadis *aḥkām* kitab *nayl al-awṭār* di atas.

Secara khusus metode penggalian hukum Islam yang dilakukan al-Shawkanī dalam *nayl al-awṭār* adalah melalui langkah-langkah; menulis teks hadis secara lengkap walaupun tanpa keseluruhan *sanad*, menjelaskan pelaku dialog dalam *sabab al-wurūd*, menjelaskan arti kata atau istilah penting yang sulit difahami, menjelaskan fungsi hadis sebagai *dalīl* sebuah persoalan yang dibahas, menjelaskan maksud lahiriah hadis, menyertakan riwayat lain yang terkait, mengemukakan penilaian ulama' terhadap hadis, mengemukakan pendapat para ulama' terkait dengan persoalan, menjelaskan cara ulama' mengemukakan argumen, dan terakhir melakukan *tarjīḥ*.[68]

Bagaimana al-Shawkanī menerapkan metode penggalian hukum Islam dalam *nayl al-awṭār*?. Berikut dikemukakan sekedar contohnya. Dalam menjelaskan persoalan gadai (*kitāb al-Rahn*), dikemukakan 4 riwayat hadis; dari Anas, Aishah, dan 2 riwayat Abu Hurayrah, dengan uraian masing-masing sebagai berikut :

a. Hadis riwayat Ahmad, al-Bukhārī, al-Nasā'i dan Ibn Majah dari Anas, bahwa "Rasuulullah saw. menggadaikan baju perangnya kepada seorang Yahudi di Madinah dan meminta gandum untuk keluarganya".
b. Hadis Riwayat Ahmad dan al-Bukhārī dari Aisyah, bahwa "Nabi saw. membeli makanan dari orang Yahudi hingga waktu tertentu (dengan cara kredit) dan beliau

---

[67] "Usul Fikih, Kitab" dalam Abdul Azis Dahlan … (et.al), *Ensiklopedi* …. jilid 6, 1889-1890.

[68] "Hadis Ahkam", Ibid. Jilid 2, 425.

menggadaikan baju perangnya dari besi". Dalam redaksi *matn* yang lain terdapat riwayat, bahwa hingga "Nabi meninggal baju perangnya masih tergadaikan pada orang Yahudi (yang dahulu ditukar) dengan 30 *ṣa'* gandum". Ahmad, al-Nasā'i dan Ibn Majah bahkan al-Tirmidhi juga meriwayatkan hadis yang sama dari Ibn 'Abbas.

Terhadap dua hadis itu, lebih dahulu al-Shawkanī menjelaskan arti kata :

- Kata "*rahana*" yang menurut bahasa adalah *al-Iḥtibās* : menahan, sebagaimana Qs. Al-Mudaththir, 37 : كل نفس بما كسبت رهينة, dan menurut istilah *shar'* adalah menjadikan harta sebagai jaminan atas hutang.
- Bahwa Yahudi yang dimaksud dalam hadis adalah Abu al-Shahm dari suku Bani Ẓafar, sebagaimana riwayat al-Ṣhāfi'ī dan al-Bayhaqi dari jalan Ja'far ibn Muhammad dari bapaknya.
- Berdasarkan riwayat al-Tirmidhi dan al-Nasā'ī, bahwa 30 *ṣa'* gandum pada hadis di atas, pada awalnya Nabi saw. meminta 20 *ṣa'* gandum kemudian pada akhirnya meminta tambahan 10 *ṣa'*, sehingga menjadi 30 *ṣa'*.

Setelah menjelaskan arti dan maksud kata atau istilah pada hadis di atas, baru mulai menjelaskan tentang hukum :

- bolehnya gadai, sebagaimana kesepakatan para ulama',
- sahnya gadai yang dilakukan ketika tidak bepergian, sebagaimana pendapat jumhur, karena pembatasan gadai ketika bepergian hanya berdasarkan keumumannya dan karena bepergian sebagai indikasi tidak terdapatnya pencatat hutang. Berbeda dengan Mujahid dan al-Ḍaḥḥāk, bahwa gadai hanya disyari'atkan dalam bepergian karena tidak terdapat pencatat hutang. Demikian juga pendapat Dawud dan kelompok Ẓāhiriah. Menurut Ibn

Hazm, jika penerima gadai (*murtahin*) menetapkan syarat harus dilakukan ketika di rumah, maka tidak boleh, dan inilah yang dimaksudkan oleh hadis.

- bolehnya bermuamalah dengan non muslim dalam hal-hal yang tidak diharamkan, bolehnya jual beli senjata kepada kafir *dhimmi* bukan kepada lawan (kafir *ḥarb*), dan bolehnya jual beli secara kredit.

Setelah itu, lalu al-Shawkanī menjelaskan tentang hikmah bermuamalah dengan non muslim, dalam hal ini Nabi saw. bermuamalah dengan Yahudi, adalah karena pada waktu itu tidak terdapat sahabat yang mempunyai kelebihan makanan.[69]

c. Dua hadis riwayat Abu Hurayrah, yang dibawakan oleh jama'ah selain Muslim dan al-Nasā'ī, bahwa Nabi saw. bersabda : "punggung binatang, jika digadaikan boleh dikendarai dengan menanggung beayanya; susu binatang, jika digadaikan boleh diminum dengan menanggung beayanya; orang yang mengendarai binatang yang digadaikan dan meminum susunya wajib menanggung beayanya". Sedang menurut jalan Ahmad, "jika binatang digadaikan, maka orang yang menerima gadai (*murtahin*) harus menanggung makanannya. Susu binatang boleh diminum dengan menanggung beayanya".

Terhadap dua hadis itu, al-Shawkanī terlebih dahulu menjelaskan arti kata :

- "*al-Ẓahr*", yang berarti punggung binatang,
- "*yurkab*", yang berarti dikendarai, sebagai kalimat berita yang berarti perintah, sebagaimana Qs. Al-Baqarah, 233 : والوالدات يرضعن.

[69] Al-Shawkanī, *Nayl al-Awṭār* ….. juz 5, 248-249.

Selanjutnya, al-Shawkanī menjelaskan maksud hadis:

- o Berdasarkan teks hadis itu, maka tidak terdapat kejelasan siapa yang mengendarai punggung dan meminum susu binatang sehingga hadis itu bersifat *mujmal*. Tetapi ada yang mengatakan, bahwa pelakunya adalah *murtahin*, karena pemanfaatan barang gadai bagi penggadai (*rāhin*) karena ia pemiliknya, padahal pemanfaatan yang dimaksud pada hadis ini adalah karena ada penanggungan beayanya dan itu khusus bagi penerima gadai (*murtahin*). Penjelasan seperti itu, dikuatkan oleh hadis riwayat Hammad ibn salamah dalam *jāmi'*-nya.
- o Hadis itu juga menunjukkan, bahwa *murtahin* boleh memanfaatkan barang gadai jika diperlukan walaupun tanpa ijin pemilik barang gadai, sebagaimana pendapat Ahmad, Ishaq, al-Layth, al-Hasan dan lainnya. Berbeda dengan pendapat al-Shafi'i, Abu Hanifah, Malik dan jumhur ulama', bahwa *murtahin* sama sekali tidak boleh memanfaatkan barang gadai. Mereka beralasan, bahwa hadis itu bertentangan dengan qiyās dalam dua hal. Pertama, membolehkan selain pemilik barang gadai untuk mengendarai punggung dan meminum susu binatang yang digadaikan. Kedua, menanggung beaya dalam bentuk nafkah (benda) bukan nilai. Menurut Ibn 'Abd al-Barr, hadis itu ditolak oleh dasar-dasar yang telah disepakati dan *athar* yang tidak diperselisihkan keshahihannya, juga oleh hadis yang telah menghapusnya berdasarkan riwayat al-Bukhari dari Ibn Umar : "binatang seseorang tidak boleh diperah susunya tanpa seijinnya".

Selanjutnya, al-Shawkanī memberikan *tarjīḥ* terhadap dua pendapat yang bertentangan itu, sebagai berikut :

- Bahwa hadis Ibn Umar itu bersifat umum, sementara hadis tentang pemanfaatan barang gadai bersifat khusus, maka lafal yang '*āmm* harus didasarkan pada lafal yang *khāṣṣ*.
- Hadis yang menghapus harus datang setelah hadis yang dihapus,
- Menurut al-Awza'i, al-Layth dan Abu Thawr, hadis tentang pemanfaatan barang gadai itu harus dimaksudkan, jika orang yang menggadaikan tidak mampu memberi beaya pada barang yang digadaikan, maka penerima gadai boleh memberi beaya ketika memanfaatkannya,
- Dan yang terbaik dari itu semua adalah hadis riwayat Abu Hurayrah dari jalan al-Shafi'i dan al-Daruquṭnī dalam riwayat yang lain, bahwa Nabi saw. bersabda : "gadai (*rahn* : bisa berarti barang yang digadaikan) tidak ditutup dari orang yang memilikinya; ia boleh memanfaatkannya dan ia wajib menanggung beayanya".[70]

Berdasarkan uraian contoh di atas, tampaknya langkah-langkah menjelaskan hadis telah dilakukan oleh al-Shawkanī dalam kitab *nayl al-awṭār*, kecuali menjelaskan pelaku dialog (*sabab al-wurūd*), karena harus berdasarkan riwayat.

4. Urgensitas Kajian Hadis dengan Penerapan Kaedah Kesahihan Hadis

Selama ini kebanyakan pesantren salaf tidak memperhatikan kualitas hadis ketika mempelajari dan mengkaji hadis, padahal di pesantren telah diajarkan *muṣṭalaḥ al-ḥadīth* bahkan *'ulūm al-ḥadīth*. Pesantren salaf cukup percaya terhadap hadis yang disampaikan dan tidak bermaksud mempelajari lebih jauh, terutama apakah berkualitas *ṣaḥīḥ, ḥasan, ḍa'if* atau bahkan

[70] Ibid. 2, 250.

mawḍū'. Di pesantren diajarkan kitab-kitab hadis yang mengandung hadis *ḍa'if* atau bahkan *mawḍū'*, seperti kitab *mawā'iẓ al-'uṣfūriyyat, daqā'iq al-akhbār, durrat al-nāṣiḥīn* dan *tanbīh al-ghāfilīn*.

Untuk mempelajari kitab-kitab *muṣṭalaḥ al-ḥadīth* dan *'ulūm al-ḥadīth* bagi pesantren salaf sesungguhnya tidak ada kesulitan, karena mereka telah memiliki basis kemampuan bahasa Arab dengan baik. Namun karena ciri khas pesantren salaf sebagai pewaris kitab kuning, di mana para warga meyakini kebenaran isinya walaupun dihasilkan pada kurun waktu yang telah lama, maka pesantren salaf sudah merasa cukup dengan sajian kitab kuning itu. Di pesantren salaf, misalnya Lirboyo sesungguhnya telah dipelajari kitab-kitab kamus hadis, seperti *al-jāmi' al-ṣaghīr* karya Imam al-Suyūṭī dan di perpustakaan telah tersedia kitab *rijāl al-ḥadīth*, seperti *tahdhīb al-tahdhīb* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī yang sangat membantu untuk melaksanakan kegiatan penelitian kualitas hadis. Bahkan di perpustakaan Pesantren Sidogiri Pasuruan telah dibuatkan semacam *cluster* keilmuan, termasuk hadis, tetapi sekali lagi pesantren salaf masih belum merasa perlu melakukan penilaian hadis. Bahkan yang sangat ironis, kitab *al-jāmi' al-ṣaghīr* karya Imam al-Suyūṭi dianggap sebagai kitab hadis, padahal sesungguhnya merupakan salah satu kitab kamus untuk mencari hadis dan kualitasnya.

Berikut penulis kemukakan contoh kajian hadis dengan menggunakan kaedah kesahihan hadis dalam persoalan "Takhrij Hadis Riwayat Ibn Majah tentang larangan menyembunyikan cacat barang dagangan".[71]

Hadis riwayat Ibn Majah tentang larangan menyembunyikan cacat barang dagangan, yang digunakan ulama' fiqih untuk

[71] Tulisan ini pernah dimuat dalam Jurnal STAIN Kediri, *Universum* Vol. 3 No. 1 Januari 2009.

mendasari praktik *khiyār 'ayb* (hak bagi pembeli untuk melangsungkan atau membatalkan akad jual beli karena ada cacat barang) sangat perlu dilakukan pelacakan terhadap sumber-sumber hadis (*takhrīj al-ḥadīth*) dan penelitian kualitasnya (*taḥqīq al-ḥadīth*), guna menghasilkan nilai hadis yang menurut al-'Irāqī merupakan sesuatu yang sangat penting dari kegiatan *takhrīj al-ḥadīth*.[72]

Hadis yang dimaksud adalah :

حدّثنا محمد بن بشّار حدّثنا وهب بن جرير حدّثنا أبى : سمعت يحى ابن أيّوب يحدّث عن يزيد بن أبى حبيب عن عبد الرّحمن بن شماسة عن عقبة بن عامر. قال : سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول : "المسلم أخ المسلم لا يحلّ لمسلم باع من أخيه بيعا فيه عيب إلاّ بيّنه له".[٧٣]

Penelitian terhadap hadis ini dimulai dengan melacak sumber-sumber hadis kemudian meneliti kualitas hadis; meliputi persambungan *sanad*, keadilan dan ke-*ḍābiṭ*-an periwayat, ada tidaknya *shadh* dan *'illat* serta melakukan kegiatan *i'tibār al-sanad* guna menemukan hadis-hadis yang berstatus sebagai *mutābi'* dan *shāhid*. Melalui kegiatan itu, diharapkan dapat diketahu kualitas *sanad* dan *matn* hadis yang dimaksud, sehingga didapatkan kejelasan tentang penggunaan-nya sebagai hujjah.

Berdasarkan hasil *takhrīj al-ḥadīth*, maka hadis tentang larangan menyembunyikan cacat barang dagangan riwayat Ibn Majah terdapat pada :

a. Ṣaḥīḥ Bukhārī *kitāb al-buyū' bāb Idhā bayyana al-bayyi'āni wa lam yaktumā wa naṣaḥā*",[74]

---

[72] Al-Ḥāfiẓ al-'Irāqī, "Mukaddimah" dalam *al-Mughnī 'an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj mā fī al-Iḥyā' min al-Akhbāar* (Beirut: Dār al-Ma'arif, th.), 1.

[73] Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qizwīnī Ibn Mājah, *Sunan* juz 2 *kitāb* ke 12 (*al-Tijārath*) *bāb man bā'a 'ayban falyubayyinhu* nomor Hadis 2246, 299.

b. Musnad Ahmad ibn Hanbal juz 12 nomor hadis 15955 dan juz 13 nomor hadis 17382,[75]
c. Sunan Ibn Majah *kitab at-Tijārah bāb man bā'a 'ayban falyubayyinhu* nomor hadis 2247.

Skema *sanad* hadis ini bersama dengan riwayat-riwayat yang lain, adalah sebagai mana table berikut :[76]

Tabel 4.1
Skema *Sanad* Hadis
Larangan Menyembunyikan Cacat Barang Dagangan

<table>
<tr><td>البخارى, حدّثنا</td><td colspan="2">(أبو القاسم هبّة الله بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن الحصين الشّيبانى), حدّثنـا</td><td colspan="2">ابن ماجه, حدّثنـا</td></tr>
<tr><td>سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ, حَدَّثَنَاَ</td><td>أبو النّضر قال, ثنا</td><td>عبدالله, حدثني</td><td>عَبْدُالْوَهَّابِ بْنُ الضَّحَّاكِ, ثنا</td><td>محمد بن بشّار : حدّثنا</td></tr>
<tr><td>شُعْبَةُ, عَنْ</td><td>ابوجعفر يعنى الرّازى, عن</td><td>أبي , حدّثنا</td><td>بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيْد, عَنْ</td><td>وهب بن جرير : حدّثنا</td></tr>
<tr><td>قَتَادَةَ, عَنْ</td><td>يزيد ابن أبى مالك قال, ثنا</td><td>يحي بن إسحاق, حدثنا</td><td>مُعَاوِيَةَ ابْنِ يَحْيَ, عَنْ</td><td>أبى : سمعت</td></tr>
<tr><td>صاَلِحٍ أَبِى الخَلِيلِ, عَنْ</td><td>ابوسباغ قال اشتريت ناقة من دار</td><td>ابن لهيعة, عن</td><td>مَكْحُوْلٍ وَسُلَيْمَانَ بْنِ مُوسى, عَنْ</td><td>يحى ابن أيّوب يحدّث عن</td></tr>
<tr><td rowspan="2">عَبْدِاللهِ بْنِ الحاَرِثِ, رَفَعَهُ إِلَى</td><td rowspan="3">واَثِلَةَ بْنِ الأَسْقَعِ , فلما خرجت بها ادركنا واثلة وهو يجرّ ردآءه فقَالَ ياعبدالله : اشتريت ؟ قلت : نعم قال هل بيّن لك مافيها قلت ومافيها قال انها لسمينة ظاهرة الصّحة قال فقال اردت بهاسفرا ام</td><td>يزيد بن أبي حبيب, عن</td><td rowspan="3">وَثِلَةَ بْنِ الأَسْقَعِ, قَالَ, سَمِعْتُ</td><td>يزيد بن أبى حبيب : عن</td></tr>
<tr><td>ابن شماسة, عن</td><td>عبد الرّحمن بن شماسة : عن</td></tr>
<tr><td>حَكِيْمِ بْنِ حِزَامٍ</td><td>عقبة بن عامر</td><td>عقبة بن عامر.</td></tr>
</table>

---

[74] Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim ibn al-Mughirah ibn Bardizbah al-Bukhari, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), 10.

[75] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* …. juz 12, 415 dan juz 13, 375-376.

[76] Data tentang skema *sanad* hadis secara lengkap ini sekaligus menjadi data tentang hadis *shāhid* dan *mutābi'*.

رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ, قَاَلَ	اردت بهالحما قلت بل اردت عليها الحج قال فان بخفها نقبا قال فقال صاحبها أصلحك الله ايّ هذا تفسد عليّ, قال انّى سَمِعْتُ	قال :		قال : سمعت
قَاَلَ رَسُوِلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم	رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم يَقُوْلُ :	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :	رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم يَقُوْلُ	رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :
الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ قَاَلَ حَتَّي يَتَفَرَّقَا فَإِنْ صَدَقَ وَبَيَّنَا يُوْرِكَ لَهُمَا فى بَيْعِهِمَا وَإِنْ كَتَما وَكَذَبا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا.	لاَ يَحِلُّ لأحد يبيع شيئا الاّ يبيّن مافيه ولا يحلّ لمن يعلم ذلك الاّ يبيّنه.	المسلمُ أَخُو المسلِمِ لايَحِلُّ لامْرِىءٍ مُسْلِمٍ أنْ يُغَيِّبَ ما بِسِلْعَتِهِ عَنْ أَخِيْهِ إِنْ عَلِمَ بِهاَ تَرَكَها	مَنْ بَاعَ عَيْباً لَمْ يُبَيِّنْه , لَمْ يَزَلْ فِي مَقْتِ اللّٰهِ , وَلَمْ تَزَلِ الْمَلاَئِكَةُ تَلْعَنَهُ	"المسلم أخ المسلم لا يحلّ لمسلم باع من أخيه بـيعا فيه عيب إلاّ بـيّنه له".

Dari sisi persambungan *sanad*, *sanad* hadis ini *muttaṣil*, baik karena terjadi pertemuan langsung (*liqa*') atau hubungan kesezamanan (*mu'āṣarat*) antara satu periwayat dengan periwayat lain. Dari sisi kualitas periwayat, terdapat periwayat yang tidak *thiqat* lantaran ke-*ḍābiṭ*-annya, yaitu Yahya ibn Ayyub yang hafalannya *iḍṭirāb* dan banyak salahnya. Oleh karena itu, dari segi *sanad* hadis ini bernilai *ḍa'īf*. Namun ke-*ḍa'īf*-an hadis ini masih bisa diangkat menjadi *ḥasan*, karena selain hadis berasal dari riwayat 'Uqbat ibn 'Amir, juga dari riwayat Wathilat ibn al-Asqa', yang menjadi *sanad* Ibn Majah juga dalam riwayat yang lain; dan Hakim ibn Hizam yang menjadi *sanad* al-Bukhari, meskipun dengan redaksi yang berbeda dengan Ibn Majah dan Imam Ahmad. Kesimpulan itu sejalan dengan penilaian al-'Ayni,[77] bahwa hadis ini bernilai *Ḥasan gharīb*.

[77] Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad Al-'Aynī (855 H), '*Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juz 11 (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), 192.

Sedang persoalan kehujjahan hadis, bahwa larangan menyembunyikan cacat barang dagangan itu meskipun bersifat haram, namun tidak berpengaruh pada hukum dasar jual beli dan hanya berpengaruh pada sah tidaknya kepemilikan terhadap barang. Lebih dari itu, jika ternyata barang dagangan mengandung cacat, upaya menghindarkan kerugian pada pihak pembeli adalah model *khiyār ʻayb*. Berhujjah dengan hadis itu adalah boleh dan memang menjadi dasar pembahasan ulama' fikih tentang *khiyār ʻayb*, seperti Sayyid Sabiq dalam *Fiqh al-Sunnah*-nya, Wahbah al-Zuhayli dalam *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* dan selainnya.

D. Alternatif Model Kajian Hadis

Setelah memperhatikan beberapa tawaran kajian hadis di atas, yaitu kajian hadis secara tematik, kajian hadis model *fiqh al-ḥadīth* dan kajian hadis dengan menerapkan kaedah kesahihan hadis, maka berikut ini penulis kemukakan alternatif model kajian hadis dengan sistematika dan contoh penerapan sebagai beriku :

1. Topik hadis, misalnya "Reinterpretasi hadis tentang waris beda agama menuju fiqh yang humanis dan demokratis"[78]
2. Deskripsi persoalan terkait dengan topik hadis dalam tinjauan fiqih
3. Data hadis dan kegiatan *takhrīj al-ḥadīth* terkait dengan topik hadis :
   a. Redaksi hadis
   b. Penggunaan metode *takhrīj al-ḥadīth* dan hasilnya
   c. Nilai hadis menurut penilaian ulama', misalnya Al-Suyūṭī dalam *Al-Jāmi' al-Ṣaghīr*.

---

[78] Tulisan ini pernah dimuat dalam jurnal STAIN Kediri, *Empirisma*, Vol. 21 No. 1, Januari 2012.

4. Tinjauan hadis terhadap pesoalan, dengan menggunakan :
   a. Pemetaan persoalan dalam hadis
   b. *Tafsīr mufradat*
   c. *Sabab wurūd al-ḥadīth*
   d. Uraian isi hadis (*sharḥ al-ḥadīth*) dengan menggunakan metode *ijmālī*, *taḥlīlī* atau *muqārin;* dan pendekatan sosiologis, antropologis, bahasa, psikologis, atau sosio-historis.
5. Kesimpulan.

Penerapan alternativ model kajian hadis itu dimulai dengan deskripsi persoalan. Bahwa, jika suatu perkawinan putus, karena di antaranya terjadi kematian[79] pada suami atau istri, maka harta yang telah diperoleh berdua bisa diwarisi oleh semua keluarga yang bisa disebut sebagai "ahli waris". Ilmu waris (*'ilm al-mīrāth* atau *'ilm al-farā'iḍ*) merupakan ilmu yang mempelajari bagian masing-masing ahli waris dari harta warisan yang ditinggalkan (*al-tirkat*). Tentu hal itu setelah terpenuhi rukun dan syarat pembagian, sebab dan halangan penerimaan harta waris. Kewarisan secara umum didasarkan pada al-Qur'an surat *al-Nisā'* ayat 11[80] dan 12,[81] serta surat *al-Anfāl* ayat 75.[82] Selain itu, juga didasarkan pada hadis-hadis; di antaranya hadis *muttafaq 'alayh* dari Ibn 'Abbas : *alḥiqū al-farā'iḍ bi ahlihā, fa mā baqiya fa liawlā rajul dhakar*.

Di antara halangan menerima warisan (*mawāni' al-irth*) sebagaimana telah disepakati ulama' empat *madhhab* fiqih adalah budak, pembunuhan dan perbedaan agama. Karena berbeda

[79] Sebagaimana pada pasal 38 UU. No. I Tahun 1974 dan KHI pasal 113.

[80] tentang pewarisan anak dan kedua orang tua.

[81] tentang pewarisan suami dan istri juga pewarisan *kalālat,* seperti halnya pada ayat 176.

[82] tentang pewarisan *ulū al-arḥām*.

agama, seorang muslim tidak bisa mewarisi orang kafir, begitu juga sebaliknya, baik ada sebab *qarābat*, perkawinan atau tidak. Larangan itu didasarkan pada ayat 141 surat *al-Nisā'*: *wa lan yaj'ala Allāh li al-kāfirīn 'alā al-mu'minīn sabīlā*,[83] hadis Nabi riwayat jama'ah selain al-Nasā'i dari Usamah ibn Zayd[84] dan riwayat Ahmad, Abū Dawud dan Ibn Majah dari 'Abdullah ibn 'Amr.[85] Selain karena tekstual ayat dan hadis di atas, juga terdapat alasan, *anna al-wilāyah munqaṭi'ah bayn al-muslim wa al-kāfir*. Uraian fiqih tentang waris beda agama di atas, sesugguhnya tidak jauh berbeda dengan hukum Islam Indonesia. Pasal 171

---

[83] Menurut Tafsir *Ibn Kathīr*, berdasarkan riwayat Ali ibn Abī Ṭālib, Ibn 'Abbas dan al-Sudī, isi ayat tersebut berlaku pada hari kiamat dalam persoalan hujjah, walaupun banyak ulama yang menggunakan ayat tersebut pada hukum pelarangan membeli budak muslim Dari orang kafir. Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 699-700. Namun kesepakatan para ulama itu berbeda dengan pendapat Mu'adh, Mu'awiyah, al-Hasan, Ibn al-Hanafiyah, Muhammad ibn Ali ibn al-Husayn, Sa'id ibn al-Musayyib dan Masruq, bahwa muslim boleh mewarisi orang kafir, dan tidak sebaliknya, karena terdapat hadis riwayat al-Dāruquṭnī dan al-Bayhaqi dari 'A'idh ibn 'Amr : *al-Islām ya'lū wa lā yu'lā 'alayh*, walaupun kemudian pendapat itu ditentang, karena yang dimaksud dengan "*ya'lū*" adalah tinggi/luhur hujjah. Alasan lain, muslim boleh mewarisi orang kafir, adalah diqiyaskan dengan bolehnya menikahi perempuan non muslim (ahli kitab) dan tidak sebaliknya, demikian juga dengan persoalan penerapan hukuman *qiṣāṣ*. Ahmad ibn Hanbal berpendapat, orang Islam boleh mewarisi budak pemerdekaannya yang kafir berdasarkan keumuman hadis : *al-walā' liman a'taqa*. Ibn Rushd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* juz 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1992), 452.

[84] *Lā yarith al-muslim al-kāfir wa lā al-kāfir al-muslim* (orang Islam tidak boleh mewarisi dari orang kafir, dan orang kafir tidak boleh mewarisi dari orang Islam).

[85] *Lā yatawārath ahl millatayn* (dua pemeluk agama yang berbeda tidak boleh saling mewarisi).

ayat b Kompilasi Hukum Islam (KHI),[86] mensyaratkan bagi pewaris harus beragama Islam, demikian juga bagi ahli waris sebagaimana pada pasal 171 ayat c.[87] Kesimpulannya, baik dalam tinjauan fiqh maupun KHI, terdapat pelarangan waris beda agama.

Terhadap hadis-hadis dasar pelarangan pewarisan beda agama di atas, *jumhūr* ulama' menafsirkan dengan pelarangan melakukan perbuatan secara tegas (*ṭalab kaff al-fi'l jāziman*) yang tentu melahirkan hukum haram. Namun apakah pasti demikian?, karena huruf "*lā*" pada dua hadis di atas berarti *nafy* (peniadaan) dan tidak berarti *nahy* (pelarangan), walaupun *nafy* terkadang bisa berarti *nahy*. Karenanya, dalam khazanah pemikiran fiqh masih terdapat sebagian kecil ulama' yang membolehkan waris beda agama. Belum lagi jika penafsiran *jumhūr* ulama' di atas dihadapkan dengan kondisi sekarang yang multikultural terutama di Indonesia.[88] Tentu jawabannya, adalah tidak sesuai dengan kondisi, dan karenanya, penafsiran itu tidak bisa mencapai kemaslahatan yang bersifat universal.

Sementara dalam al-Qur'an tidak terdapat satu ayat pun yang secara tegas menyatakan pelarangan waris beda agama.

---

[86] Pewaris adalah orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan putusan pengadilan beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan.

[87] Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.

[88] Dalam pandangan Kristen, kata Pdp Hanan Soeharto dari Pusat Pelayanan Bantuan Hukum Gereja Bethel Indonesia, perbedaan agama tidak menghalangi hak waris. "Hak Waris pada Keluarga Beda Agama Masih Diperdebatkan", http://www.hukumonline.com/berita/baca/hol13853/hak-waris-pada-keluarga-beda-agama-masih-diperdebatkan, 23 Maret 2012.

Dalam beberapa kitab *fiqh al-mawārith*, dinyatakan bahwa ayat-ayat mengenai pelarangan "mengambil pendukung (*walȳ/awliyā'*) dari orang-orang kafir" bisa dijadikan dasar untuk melarang pewarisan beda agama. Dikatakan, bahwa *al-Walā'* adalah salah satu konsepsi sosial yang berlaku pada masyarakat arab, untuk saling menolong, mendukung, membela, melindungi, bahkan memberikan waris.

Berangkat dari gambaran itu, penulis menghadirkan kajian tentang waris beda agama dengan melihat kembali penafsiran *jumhūr* ulama' terhadap hadis tentang waris beda agama dan kemudian melakaukan penafsiran ulang terhadap hadis dimaksud untuk dihasilkan sebuah interpretasi yang sesuai dengan konteks ketika hadis itu terjadi dan konteks ketika hadis diterapkan, terutama di lokal Indonesia. Masalah yang akan dibahas adalah, bagaimanakah penafsiran ulang terhadap hadis tentang waris beda agama di atas ?.

Secara rinci dua macam hadis yang menjadi dasar pelarangan waris beda agama di atas adalah :

1. Riwayat Bukhari pada *bāb lā yarith al-muslim al-kāfir wa lā al-kāfir al-muslim*,[89]
2. Riwayat Muslim pada *kitāb al-farā'iḍ bāb* 1,[90]
3. Riwayat *Abū* Dawud pada *bāb hal yarith al-muslim al-kāfir* ,[91]

---

[89] Dengan redaksi :

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن ابن شهاب عن علي بن حسين عن عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما : أن النبي صلى الله عليه و سلم قال: (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم).

[90] Dengan redaksi:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ - وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى - قَالَ يَحْيَى أَخْبَرَنَا وَقَالَ الآخَرَانِ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ عَلِىِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِىَّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « لاَ يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلاَ يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ.

Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 44.

[91] Dengan redaksi :

4. Riwayat Tirmidhi pada *bāb mā jā'a fī ibṭāl al-mīrāth bayn al-muslim wa al-kāfir*, [92]
5. Riwayat Ibn Majah pada *bāb mīrāth ahl al-islām muta'ahhil al-shirk*,[93]
6. Riwayat al-Dārimī pada *bāb fī mīrāth ahl al-syirk wa ahl al-islām*,[94]
7. Riwayat Imam Malik pada *bāb mīrāth ahl al-milal*.[95] Semua riwayat di atas bersumber dari Usamah ibn Zayd dengan redaksi : *lā yarith al-muslim al-kāfir wa lā al-kāfir al-muslim*,
8. dan riwayat Abū Dawud pada *bāb hal yarith al-muslim al-kāfir*,[96]

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ « لاَ يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلاَ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ ».

Imam *Abū Dawud al-Sijistāni*, *Sunan Abī Dawud* juz 8 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1992), 44.

[92] Dengan redaksi :

حدثنا سعيد بن عبد الرحمن المخزومي وغير واحد قالوا حدثنا سفيان عن الزهري ح وحدثنا علي بن حجر أخبرنا هشيم عن الزهري عن علي ابن حسين عن عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم.

Muhammad Ibn Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī* juz 6, 236.

[93] Dengan redaksi :

حدثنا هشام بن عمار و محمد بن الصباح . قالا سفيان بن عيينة عن الزهري عن علي بن الحسين عن عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد رفعه إلى النبي صلى الله عليه و سلم قال : (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم).

Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qizwīnī Ibn Mājah, *Sunan* ….. juz 2, 911.

[94] Dengan redaksi :

حدثنا نصر بن علي ثنا عبد الأعلى عن معمر عن الزهري عن علي بن حسين عن عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم .

Al-Darimi, *Sunan al-Dārimī* juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 370.

[95] Dengan redaksi :

حدثني يحيي عن مالك عن بن شهاب عن علي بن حسين بن علي عن عمر بن عثمان بن عفان عن أسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال :لا يرث المسلم الكافر .

Malik Ibn Anas, *Muwaṭṭa' Mālik* juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub *al-'Arabī*, 1988), 199.

[96] Dengan redaksi :

9. serta riwayat Ahmad Ibn Hanbal,[97] yang keduanya bersumber dari 'Abdullah ibn '*Amr* dengan redaksi : *lā yatawārath ahl millatayn*.

Para ahli hadis menafsirkan dua macam hadis itu sebagai berikut :

1. Macam hadis pertama

Menurut jumhur ulama', berdasarkan hadis pertama yang *muttafaq 'alayh* ini, orang Islam tidak boleh mewarisi orang kafir, begitu juga sebaliknya. Namun pendapat itu berbeda dengan pandangan Mu'adh, Mu'awiyah, Masruq, Sa'id Ibn al-Musayyib, Ibrahim al-Nakha'i dan Ishaq yang kemudian menjadi pendapat Syi'ah Imāmiyah, bahwa orang Islam boleh mewarisi orang kafir dan tidak sebaliknya. Pandangan ini didasarkan pada hadis riwayat Abū Dawud, yang dinilai *ṣaḥīḥ* oleh al-Hakim, dari Mu'adh "*al-Islām yazīd wa lā yanquṣ* : Islam itu bertambah dan tidak berkurang". Juga dikuatkan dengan kebijakan Mu'adh yang memberi waris kepada seorang anak yang beragama Islam setelah sebelumnya warisan bapaknya hanya diambil oleh saudaranya yang yahudi. Terhadap dasar pendapat Mu'adh itu, *jumhūr* ulama' mengatakan, bahwa hadis *muttafaq 'alayh* di atas sudah secara tegas (naṣ) melarang orang Islam untuk mewarisi orang kafir. Sementara hadis Mu'adh itu hanya memberitakan, bahwa

---

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ حَبِيبٍ الْمُعَلِّمِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - « لاَ يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَتَّى ». .

Imam Abu Dawud *al-Sijistāni*, *Sunan* …. juz 8, 122.

[97] Dengan redaksi :

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا روح ثنا شعبة ثنا عامر الأحول عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يتوارث أهل ملتين شتى.

Islam melebih agama-agama yang lain dan hadis itu tidak secara khusus membicarakan persoalan waris.[98]

2. Macam hadis kedua

Menurut *jumhūr* ulama', hadis kedua ini sama dengan atau merupakan riwayat lain dari hadis pertama. Hadis ini mengandung pengertian, bahwa dua agama yang dimaksud adalah Islam dan kafir, karenanya tidak boleh saling mewarisi antara dua pemeluk agama yang berbeda.[99] Hadis ini menjadi *takhṣīṣ* (pengkhusus) dari keumuman ayat : *yūṣīkum Allāh fī awlādikum*, dan karenanya, anak yang kafir tidak boleh mewarisi bapaknya yang muslim.[100]

E. Analisis Interpretasi Ulama' terhadap Hadis-hadis Dasar Hukum Waris Beda Agama

Selama ini, perbedaan agama dipandang sebagai salah satu penghalang mendapatkan warisan. Tetapi pandangan itu tampaknya mulai ditinggalkan, karena masyarakat Indonesia yang majemuk berpengaruh pada pola pembentukan keluarga. Sementara dalam al-Qur'an tidak terdapat satu ayat pun yang secara tegas menyatakan pelarangan waris beda agama. Dalam kitab-kitab *fiqh al-mawārith*, dinyatakan bahwa ayat-ayat

---

[98] Muhammad Ibn Ismail al-Amīr al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām* ….. juz 3, 1271-1275; Ahmad Ibn Ali ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juz 13 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), 452; Imam al-Nawawi, *Sharḥ al-Nawāwī 'Alā Ṣaḥīḥ Muslim* juz 9 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 44-45; dan Muhammad 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd al-Rahim al-Mubārakfūrī, Abū al-'Alā', *Tuḥfat al-Aḥwudhī bi Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī* juz 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 386-389.

[99] Ahmad Ibn Ali ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juz 13 (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1997), 452; Al-Abādī, *'Awun al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwud* juz 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 120-123;

[100] Muhammad Ibn Ismail al-Amīr al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām* ….. juz 3, 1274; dan al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār* …. juz 6, 178.

mengenai pelarangan ”mengambil pendukung (*walȳ/ awliyā*) dari orang-orang kafir” bisa dijadikan dasar untuk melarang pewarisan karena beda agama. Ketika Allah Swt. melarang menjadikan orang-orang kafir sebagai pendukung yang saling menolong, berarti melarang juga saling mewarisi. Padahal di sana terdapat konsep *al-walā*, salah satu konsepsi sosial yang berlaku pada masyarakat arab, untuk saling menolong, mendukung, membela, melindungi, bahkan memberikan waris.

Ayat-ayat yang berkaitan dengan pelarangan mengambil *al-walā* dengan orang-orang kafir, semuanya dalam konteks peperangan dan permusuhan, seperti pada Qs. Ali Imran, 28; *al-Nisā*, 89, 144; dan al-Mumtahanah, 1. Bahkan beberapa ayat menegaskan, bahwa objek pelarangan *al-walā* adalah pada mereka yang memusuhi, memerangi, mengusir orang-orang Islam dari tanah air, menghina dan melecehkan agama Islam. Kafir, atau non-muslim, dalam konteks ayat-ayat ini adalah mereka yang dengan jelas memusuhi dan melakukan tindak kejahatan terhadap umat Islam. Merekalah yang dengan jelas dilarang Al-Qur’an untuk dijadikan pelindung dan pendukung. Sementara terhadap orang-orang kafir yang tidak memerangi dan tidak memusuhi, al-Qur’an tidak melarang umat Islam untuk berbuat baik dan adil terhadap mereka (*al-birr wa al-iqsaṭ*), bersahabat dengan mereka, saling melindungi dan menolong (Qs. Al-Mumtaḥanat, 9).

Satu-satunya dasar hukum yang tegas dan jelas (*al-qaṭ’ī*) dalam pelarangan waris beda agama adalah hadis Usamah ibn Zaid : *lā yarith al-muslim al-kāfir wa lā al-kāfir al-muslim*, juga teks hadis lain, seperti *lā yatawārath ahl millatayn syattā*. Tetapi menurut Ibn Hajar al-’Asqalani, hanya teks hadis pertama yang bernilai *ṣaḥīḥ*, sementara teks-teks lain masih diperdebatkan ulama’.

Jika ditelusuri, teks hadis yang pertama lahir (*sabab al-wurūd*) dalam konteks permusuhan orang-orang kafir, yaitu ketika orang-orang kafir qurais merampas harta orang-orang Islam yang hijrah ke Madinah. Kemudian, ketika orang-orang Islam lebih kuat dari mereka, bahkan memenangkan *fatḥ makkah*, beberapa dari mereka ingin memperoleh warisan dari sebagian umat Islam. Pada konteks ini, Umar ibn al-Khattab sangat tegas dan keras melarang pewarisan antara orang Islam dan orang kafir, dari muslim ke non-muslim dan dari non-muslim ke muslim. Dalam teks hadis lain, yang juga diriwayatkan Usamah ibn Zaid ra. berkata "wahai Rasulullah, di mana kita akan menginap?, di rumahmu yang di Makkah?". Nabi menjawab : "apakah 'Aqil masih menyisakan tanah atau rumah?". Aqil dan Talib telah mewarisi sejumlah harta dari Abu Talib, tetapi Ja'far dan Ali ibn Abi Talib tidak mewarisi darinya sedikitpun. Karena pada saat itu Ja'far dan Ali ibn Abi Talib ra. sudah muslim, sementara 'Aqil dan Talib masih kafir. Umar ibn al-Khattab ra. tegas menyatakan : "orang mu'min tidak boleh mewarisi dari orang kafir".[101]

Berdasarkan data-data itu, maka waris beda agama cenderung dibolehkan. Apalagi tujuan kewarisan adalah untuk memperhatikan nasib keluarga, maka jelas tidak ada pelarangan dalam waris beda agama.

Menurut Nurcholish Madjid, bahwa waris mewarisi antara orang yang berbeda agama dibolehkan. Menurutnya, *naṣ* yang digunakan para ulama' fiqih untuk melarang waris beda agama merupakan *naṣ* yang tidak menunjuk langsung pada

---

[101] حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ تَنْزِلُ فِي دَارِكَ بِمَكَّةَ فَقَالَ وَهَلْ تَرَكَ عَقِيلٌ مِنْ رِبَاعٍ أَوْ دُورٍ وَكَانَ عَقِيلٌ وَرِثَ أَبَا طَالِبٍ هُوَ وَطَالِبٌ وَلَمْ يَرِثْهُ جَعْفَرٌ وَلَا عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا شَيْئًا لِأَنَّهُمَا كَانَا مُسْلِمَيْنِ وَكَانَ عَقِيلٌ وَطَالِبٌ كَافِرَيْنِ فَكَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ لَا يَرِثُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَكَانُوا يَتَأَوَّلُونَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ الْآيَةَ

pengharaman waris beda agama, melainkan hadis yang bersifat umum. Karenanya, ayat tersebut tidak secara serta-merta bisa dijadikan landasan untuk melarang waris beda agama. Dalam banyak ayat, Allah justru mengakomodasi agama-agama langit (kristen, yahudi dan *ṣābi'at*) dan mereka yang beramal shaleh.

Sebagian besar ulama' melarang atau mengharamkan waris beda agama berdasarkan ayat dan hadis, walaupun masih terdapat perbedaan pendapat mengenai hukum bolehnya seorang muslim mewarisi non-muslim. Pertama, mereka yang mutlak menolak waris beda agama, baik seorang muslim mewarisi seorang kafir atau sebaliknya, berdasarkan kedua *dalīl* di atas. Madhhab Shafi'i termasuk pada kelompok ini. Kedua, mereka yang membolehkan seorang muslim mewarisi seorang kafir dan mengharamkan kebalikannya. Ini berdasarkan analogi (*qiyās*) diperbolehkannya pernikahan seorang muslim dengan wanita non-muslim (ahli kitab), sebagaimana dalam surat al-Ma'idah ayat 5. Yang termasuk dalam kelompok kedua, antara lain Mu'adh ibn Jabal, Mu'awiyah, Sa'id ibn al-Musayyab dan Masruq.[102] Hukum yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul saw. berkaitan dengan waris beda agama ini tidak bersifat kaku dan hanya bermuatan politik belaka. Hadis yang melarang waris beda agama harus dibaca dalam semangat zamannya, bahwa larangan itu terjadi karena hubungan muslim dengan non-muslim pada zaman Nabi saw. kurang sehat. Maka, bila hubungan muslim dengan non muslim menjadi normal dan kondusif, secara otomatis larangan pada hadis tersebut tidak bisa digunakan.

Jika teks dua hadis di atas dikaji secara kebahasaan, ternyata *nahȳ* pada dua hadis itu digunakan *lā nafȳ* (kalimat berita

---

[102] Nurcholis Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), 165-167.

peniadaan) bukan *lā nahy* (kalimat tuntutan pelarangan) dan memang salah satu bentuk *nahy* ada yang menggunakan kalimat *khabar* (kalimat berita) yang didahului oleh huruf "*lā nafī*" (peniadaa), misalnya Qs. Al-Baqarah:193. Berdasarkan itu, maka belum tentu bentuk *nahy* itu menunjukkan arti pelarangan secara tegas, yaitu haram, sebagaimana menggunakan *lā nahy*.

Kecuali itu, bentuk *nahy* juga bisa berarti *karāhat*, misalnya hadis : "*lā yumsiku dhakarah bi yamīnih wahuwa yabūl* : tidaklah seseorang memegang kemaluannya dengan tangan kanan ketika kencing". Dengan arti *nahy* ini dapat diketahui, bahwa perbuatan makruh dapat diketahui melalui petunjuk lafaz *amr* atau *nahy* yang menunjukkan bahwa lafaz tersebut di *makrūh*kan. Oleh sebab itu para ahli ushul sepakat, bahwa yang dimaksud *makrūh* adalah apa-apa yang tidak terkena sanksi hukuman, hanya saja pelakuanya mendapat celaan, dengan beberapa alasan.[103]

Itulah sekedar tinjauan kaedah *uṣūliyyah lughawiyyah* (kebahasaan) dalam memahami teks-teks dasar hukum. Belum

---

[103] Bahwa larangan itu hanya bisa menunjukkan pada buruknya suatu perbuatan dan keburukan itu tidak berarti haram, larangan itu pada hakikatnya menunjukkan status hukum haram tetapi lantaran ada indikasi atau qarinah yang menunjukkan ketidak haramannya maka statusnya makruh, adanya kenyataan bahwa hukum yang harus dipilih diantara dua hukum haram dan *makrūh* adalah *makrūh*, sebab pada dasarnya semua perbuatan adalah boleh atau *mubāḥ* dilakukan. Hukum haram, sebagai hukum yang dihasilkan oleh sebuah larangan, menurut jumhur ulama dapat menunjukkan haram karena dirinya; misalnya zina, atau haram karena keharaman yang lain; misalnya larangan shalat bagi orang yang sedang mabuk. Hukum haram karena keharaman yang lain bisa berubah bersamaan dengan berubahnya *qarinat* yang mengharamkan itu. Dengan kata lain, hukum itu berubah bila keadaannnya berubah, misalnya hukum haramnya melihat aurat perempuan akan hilang apabila yang dilihat itu untuk tujuan nikah atau hajat pada istri. Ma'shum Zein, *Zubdah Ushul Al-Fiqh, Pengantar Memahami Tashil Ath-Thuruqot* (Jombang: Darul Hikmah, 2008), 184 .

lagi jika dilihat dari tinjauan kaedah *uṣūliyyah tashrī'iyyah*, yaitu pencapaian mashlahat, yang berarti *jalb al-manāfi' wa dar' al-mafāsid* (mendatangkan manfaat dan meniadakan kerusakan). Jika kaedah ini diterapkan pada persoalan waris beda agama, maka jelas akan meniadakan pertengkaran antar keluarga yang sama-sama berhak terhadap harta waris, selain juga bisa ikut memperhatikan terhadap nasib keluarga dalam persoalan ekonomi. Oleh karena itu, cenderung dikatakan, boleh waris beda agama.

Terkait dengan pikiran itu, guru besar Universitas Indonesia, H.M Tahir Azhary, mengatakan, walaupun perbedaan agama seharusnya menghalangi seseorang untuk mendapatkan hak waris, namun orang tua yang masih hidup bisa memberikan hibah karena pemberian bisa dilakukan kepada siapa saja, baik kepada muslim maupun non muslim. Hibah ini, bukan sebagai ahli waris karena sebagai ahli waris sudah tertutup kemungkinan. Pernyataan itu, terungkap ketika menanggapi putusan Mahkamah Agung tentang waris beda agama. Karenanya, Ketua Muda urusan lingkungan Pengadilan Agama Mahkamah Agung (MA), Andi Syamsu Alam menyatakan, bahwa MA kini menerapkan hukum Islam kontemporer. Maksudnya, apabila orangtua beragama berbeda dengan anak maka dianggap meninggalkan wasiat yang disebut sebagai *waṣiyat wājibah*.[104] Walaupun *waṣiyat wājibah*, pada KHI pasal 209 ayat 2, diberlakukan bagi kasus warisan anak angkat.

Akhirnya tulisan ini mengambil kesimpulan, bahwa waris beda agama bisa dihukumi boleh, karena beberapa pertimbangan. Pertama, pertimbangan terhadap kajian teks

---

[104] "Hak Waris pada Keluarga Beda Agama Masih Diperdebatkan", http://www.hukumonline.com/ berita/baca/hol13853/hak-waris-pada-keluarga-beda-agama-masih-diperdebatkan, 23 Maret 2012.

hadis yang menjadi dasar pelarangan. Bahwa pada hadis itu tidak digunakan bentuk *nahy̅* sebagai sebuah pelarangan yang tegas, karena hanya digunakan *la̅ nafy̅* dan bukan *la̅ nahy̅*. Kedua, pertimbangan sejarah munculnya teks hadis dimaksud, yaitu ketika kondisi politik ummat Islam tidak kondusif dengan non muslim. Ketika kondisi politik itu sudah kondusif, maka pemahaman terhadap *matn* hadis akan berubah. Ketiga, pertimbangan pencapaian mashlahat yang menjadi *maqa̅ṣid al-shari̅'ah*. Dengan waris beda agama, akan mengurangi bahkan menghilangkan konflik internal keluarga yang berbeda agama. Dengan cara demikian, syari'at Islam akan berlaku pada setiap waktu dan setiap tempat (*al-shari̅'at al-isla̅miyyah ṣa̅liḥat li kull zama̅n wa maka̅n*).*Wa Alla̅h A'lam.*

BAB V PENUTUP

Bab ini menyajikan kesimpulan dari bab-bab sebelumnya dan saran atau rekomendasi yang mungkin bermanfaat untuk semua pihak, khususnya bagi para pengasuh, ustadz dan pengelola pesantren.

A. Kesimpulan

Kajian dan penggunaan hadis di pesantren salaf bisa digambarkan sebagai berikut :

1. Terdapat pergeseran dalam kajian dan penggunaan hadis di pesantren salaf, dengan indikator :
   a. Dengan tidak secara langsung, hadis digunakan dalam penetapan hukum Islam melalui *ta'bīr* kitab-kitab ulama' salaf, karena hadis sebagai sumber syari'at Islam kedua. Karena tidak secara langsung, maka dalam hal ini hadis berfungsi sebagai pendukung terhadap *ta'bīr* kitab-kitab ulama' salaf.
   b. Sebagai pendukung dalam penggunaan hadis melalui *ta'bīr* kitab-kitab ulama' salaf, maka digunakan kitab-kitab *sharḥ al-ḥadīth*.
   c. Hadis harus difahami berdasarkan *sabab al-wurūd* agar mampu menjawab perkembangan zaman.
   d. Hanya hadis *ṣaḥīḥ* atau paling tidak hadis *ḥasan* yang dapat digunakan sebagai sumber syari'at, walaupun kebanyakan pesantren salaf menggunakan hadis *ḍa'īf, mawḍū'* bahkan bukan hadis.

2. Pergeseran kajian dan penggunaan hadis itu tidak terlepas dari latar belakang berikut :
   a. Pertama, hadis merupakan sumber hukum Islam setelah al-Qur'an.
   b. Kedua, tuntutan masyarakat dan himbauan dari lembaga keagamaan untuk mencantunkan hadis pada hasil putusan bahts al-masa'il guna menguatkan *ta'bīr* kitab-kitab ulama' salaf.
   c. Ketiga, adanya anggapan yang kuat bahwa teks-teks *ta'bīr* kitab-kitab ulama' salaf tidak sesuai dengan konteks hadis sehingga perlu pemahaman ulang terhadap hadis, karena *ta'bīr* kitab-kitab ulama' salaf bukan satu-satunya pemahaman hadis.

B. Saran - Saran

Sebagai bentuk pertanggungjawaban ilmiah dan keterbukaan penulis, berikut disertakan saran yang tentu akan lebih meyempurnakan tulisan ini dan mungkin berguna bagi pesantren salaf tentang pergeseran kajian dan penggunaan hadis dalam penetapan hukum Islam melalui kegiatan bahts al-masa'il :

1. Karya ini bisa menjadi pijakan pihak pesantren salaf untuk meningkatkan kualitas pendidikan, khususnya dalam kajian hadis dan lebih khusus lagi keterkaitannya dengan penetapan hukum Islam. Dengan demikian, pesantren akan bertambah eksis karena kemampuannya memecahkan persoalan bukan saja berdasarkan *ta'bīr-ta'bīr* kitab yang *mu'tabar*.
2. Peningkatan pendidikan dimaksud, misalnya menciptakan pembelajaran yang lebih intensif terkait penggunaan hadis, bukan saja penerapan kaedah-kaedah ushul fiqh, tetapi juga penerapan kaedah-kaedah *'ulūm al-ḥadīth*, di antaranya adalah kualitas hadis dan *fiqh al-ḥadīth*. Dengan cara itu, pesantren salaf menjadi lebih eksis, karena mampu

memberikan jawaban persoalan yang legal dalam paradigma ushul fiqh dan ilmu-ilmu hadis, juga akan menghasilkan keputusan hukum yang *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*. *Wa Allāh A'lam*

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Buku :

Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: CV. Jaya Sakti, 1989.

Ābādi, Fayrūz. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* juz I. Kairo: Maymūniyyah, 1313 H.

Abādi (al). *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwud* juz 7. Beirut : Dār al-Fikr, 1995.

Abbas, Hasjim. *Metodologi Penelitian* Hadis *(Sebagai Doktrin dan Referensi* Syari'ah*)* (Diktat). Surabaya: Bagian Penerbitan Fakultas Ushuludin IAIN Sunan Ampel, 1996.

____. *Presiden Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam*. Yogyakarta: Kutub, 2004.

'Abdullah M. Ali al-Husayn al-'Amiri. *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam ; Pemikiran Hukum Najm al-Din al-Thufi*. Terj. Abdul Basir. Jakarta: Gaya Media, 2004.

Abū al-Ḥasan, Ahmad ibn Abdullah ibn Ṣāliḥ. *Tārikh al-Thiqah*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.

Abu Zahrah, Muhammad. *Uṣūl al-Fiqh.* Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, Tth.

____. *al-Imām Zayd : Ḥayātuh wa 'Aṣruh wa Ārā'uh wa Fiqhuh*. Kairo : Dār al-Fikr al-'Arabi, 1974 M.

Abu Zahw, Muhammad. *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, tth.

'Ajli (al), Ahmad ibn Abdullah ibn Shalih Abu al-Hasan. *Tārikh al-Thiqāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1984.

Akiti (al), Muhammad Ayman (et.al). *Solusi Masa'il Fiqhiyyah : Majmū'at Muqarrarāt Bahth al-Masā'il li Nadwah Bahth al-Masā'il li al-Ma'āhid al-Islāmiyyah bi Fāre Mundhu Sanah* 2001-2009. Kediri: FBMPP Se Eks Kawedanan Pare, 2009.

Ali, Nizar. *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)*. Yogjakarta: CESaD YPI Al-Rahman, 2001.

Āmidī (al), Abu al-Hasan Ali ibn Abu Ali ibn Muhammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* juz 1 dan 4. Mesir : Muhammad Ali Ṣabīḥ wa awlāduh. 1968.

Amin, Kamaruddin dkk. *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia? (Current Trends and Future Chalanges)*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI bekerjasama PPs UIN Alauddin Makassar, 2006.

'Āmiri (al), 'Abd Allāh M. Ali al-Ḥuṣayn, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam ; Pemikiran Hukum Najm al-Din al-Ṭūfi* Terj. Abdul Basir. Jakarta: Gaya Media, 2004.

Andalusi (al), Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm al-Tahiri. *Asmā' al-Ṣaḥābah al-Ruwwāh wamā li kull Wāḥid min al-'Adad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat.

Anṣārī (al), Muhammad ibn Niẓām al-Dīn. *Fawātiḥ al-Raḥamūt bi Sharḥ Musallam al-Thubūt* juz 2 pada pinggiran kitab *al-Mushtaṣfā*. Beirut: Dār al-Fikr, tth.

Anggaran Dasar Forum Bahtsul Masa'il Pondok Pesantren (FBMPP) Se Eks Kawedanan Pare. Pare : FBMPP, tth.

Anwar, Ali. *Pembaruan Pendidikan di Pesantren Lirboyo Kediri*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar kerja sama dengan IAIT Pres, 2011.

Aṣfahāni (al), Ahmad ibn al-Ḥusayn ibn Ahmad. "Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb" dalam Muṣṭafā Dayb al-Baghā. *Al-Tadhhīb fī Adillat Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb*. Damaskus: Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'ān, 1983.

Asqalānī (al), Ahmad Ibn Ali Ibn Ḥajar. "Khutbat al-Kitab" dalam *Bulūg al-Marām min Adillat al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

____. *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* juz 13. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997.

____. *Kitāb Tahdhīb al-Tahdhīb* juz 2, 6, 7, 9, dan 11, Beirut: Dār al-fikr. 1984.

'Aṭāyā, Naṣr Abū (ed). *Kitāb Majmū'ah Rasā'il fī 'Ulūm al-Ḥadīth.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

'Aṭṭār (al), Sidqi Muhamamd Jamil. "Muqaddimat al-Nāshir" dalam al-Shawkani, *Nayl al-Awṭār Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* juz 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

'Ayni (al). Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad. *'Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāari* juz 11. Beirut: Dar al-Fikr. tth.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengan dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII : Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.

Azza, Muda'imullah (et.al). *Manhaj Solusi Umat : Jawaban Problematika Kekinian*. Kediri: Purna Siswa Aliyah 2007 MHM, 2007.

Baghdadi (al), Jamal al-Din Abu al-Faraj 'Abd al-rahman ibn Ali ibn Muhammad ibn al-Juzi. *Kitāb al-Ḍu'afāa' wa al-Matrūkīn* juz 1 dan 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1986.

Baihaqi, Muhammad Yasin (Pimred.). *Risalah Pedoman Kerja (RPK) Madrasah Al-Asna PP. Mahir Arriyadl tahun 2012/2013*. Madrasah Al-Asna Ringinagung: Kediri, 2012.

Bawani, Imam. "Pesantren Anak-Anak Sidayu Gresik Jawa Timur, Studi tentang Sistem Pendidikan dan Perkembangannya". Disertasi--Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1995.

Bā'alawī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ḥusayn ibn 'Umar. *Bughyat al-Mustarshidīn*. Surabaya: Shirkat Nur Asiya, tt.

Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqh*. Jakarta: Prenada Media, 2003.

____. *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.

Bukhārī (al), al-Imam Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim ibn al-Mughirat ibn Bardizbah. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juz 1*bāb fī kam yaqṣur al-ṣalāh*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tth.

Bukhari (al), Abd Al-Aziz. *Kashf al-Asrār 'alā Uṣūl al-Bazdawī* juz II. t.tp: Maktabat al-Ṣani', 1370 H.

Busiri (al), Abu al-'Abbas Shihab al-Din Ahmad ibn Abu Bakar Abd al-Rahman ibn Ismail al-Kinani. *Zawā'id Ibn Mājah 'alā al-Kutub al-Khomsah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1993.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning (Pesantren dan Tarekat)*. Bandung: Mizan, 1999.

Byk, Muhammad al-Kuḍari. *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Indonesia: Maktabat Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1981.

Coulson, NJ. *A History of Islamic Law*. Eddin Burk: Edinburk University Pers, 1964.

Dahlan, Abdul Azis (et.al). *Ensiklopedi Hukum Islam* jilid 1, 2, 5 dan 6. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

Darayni (al), Fathi. *al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihād bi al-Ra'y fī al-Tashri' al-Islami* juz I. Damaskud : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1975.

Dārimi (al), 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān. *Sunan al-Dārimī* juz 1, 2. Beirut: Dār al-Kutub al-Fikr, T.th.

Dimyāṭī (al), Abū Bakr ibn Muḥammad Shaṭā al-Miṣrī. *Ḥāshiyat I'ānat al-Ṭālibīn* juz 1. Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.

Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren. "Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kediri" dalam *Direktori Pesantren*. Direktorat Jenderal Pendidikan Agama Islam Departeman Agama RI Tahun 2007.

Dhahabī (al). *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ* juz III. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.

Dhofier, Zamakhsyrai. *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1986.

Djannah, Fathul dkk. *Kekerasan Terhadap Istri.* Yogyakarta : LKiS, 2003.

Effendi, Satria. "Pengantar" dalam Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*. Jakarta: Logos, 1999.

Faisal, Sanapiah. *Penelitian Kualitatif, Dasar-dasar dan Aplikasi*. Malang: YA3, 1990.

Faqi (al), Muhammad Hamid. “Muqaddimat” dalam *Bulūg al-Marām min Adillat al-Aḥkā*m. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Fathullah, Ahmad Lutfi. Hadis-Hadis *Lemah & Palsu dalam Kitab Durratun Nashihin (Keutamaan Bulan Rajab, Sya'ban dan Ramadhan)*. Jakarta: Darus *Sunnah* Press, 2006.

Federspiel, Howard M. *The Usage of Traditionsof the Prophet in Contemporary Indonesia.* Monograph in Southeast Asian Studies, Program for SAS, Arizona State University, 1993.

Fuad, M. Bahrudin (et.al). *al-Nujūm al-Zāhirah fī Majmū'at Thamrat al-Mushāwarah al-Kubrā*. Kediri : Forum Pembukuan “*al-Majālis al-Quṭubiyyah* (FPMQ)” Mutakharrijin Ibtidaiyyah 2007, 2007.

Ghoni, Afrokhi Abdul. *Buku Putih Kyai NU*. Surabaya: Laa Tasyuk!, 2007.

Ghazali (al). *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* juz I. Beirut: Dār al-Fikr, tth.

Ghazī (al), Muhammad ibn Qāsim (w. 593 H/1197 M). *Sharḥ Matn Abī Shujā'* yang terkenal dengan *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb*. Damaskus: Maktabat Dār al-Maḥabbah, T.th.

Ḥaj (al), Ibn Amīr. *al-Taqrīr wa al-Taḥbīr fi ‘Ilm al-Uṣūl* juz III.Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Hakim (al), ‘Abd. Al-Hamid. *Al-Sullam*. Jakarta: Maktabat Sa’diyyah Putra, T.th.

____. *al-Bayān*. Bukittinggi: Maktabat al-Ma’ārif, 1939 M.

Ḥasib Allāh, Ali. *Uṣūl al-Tashrī’ al-Islāmī*. Kairo: Maktabat Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1997.

Hashim, Ahmad Umar. *Qawā’id Uṣūl al-Ḥadīth*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Hermawan, Acep. *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011.

Hilal, Ibrahim Ibrahim. *Walāyat Allāh wa al-Ṭarīiq ilayhā*. Kairo : Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, tth.

Husen, Ibrahim. “Memecahkan Permasalahan Hukum Baru” dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.). *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1988.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad Ali ibn Aḥmad ibn Sa'īd al-Ṭāhiri. *Asmā' al-ṣaḥābah al-Ruwwāt wamā likull waḥid min al-'adad*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

Ibn Hamzah al-Husyani al-Hanafi al-Dimashqi. *Asbāb al-Wurūd Latar Belakang Historis Timbulnya Hadis-Hadis Rasul*, terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim. Jakarta : Kalam Mulia, 2000.

Ibn Kathir, Muhammad Abū al-Fidā’, al-Dimashqī. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* juz 1. Beirut : Dār al-Fikr, 1992.

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qizwīnī. *Sunan Ibn Mājah* juz 2 . Beirut: Dār Iḥyā’ al-turāth al-‘arabī, 1985.

Ibn Shahin, Abu Ḥafṣ 'Imran ibn Ahmad ibn 'Uthman. *Tārikh Asmā' al-Thiqāt min man nuqila 'anhum al-'Ilm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1986.

Idri. *Studi Hadis.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 210.

Ihsan, Ahmad Shodiq (et.al) Tim FBMPP. *Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kyai NU*. Surabaya: Bina Aswaja, 2011.

____. *Sanatir Pare : Kumpulan Jawaban Problematika Kekinian*. Kediri: FBMPP Se Eks Kawedanan Pare, 2012.

'Iraqi (al), al-Hafiz. "Mukaddimah" dalam *al-Mughnī 'An Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj mā fī al-Iḥyā' min al-Akhbār*. Beirut: Dār al-Ma'arif. th.

Isnāwī (al). *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl ilā al-Uṣūl* juz III, dicetak bersama *Minhāj al-'Uqūl*. Kairo: Maṭba'at Ṣabīḥ, tth.

Ismail, HM. Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad* Hadis *(Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

Jawwad (al), Ibrahim Muhammad. *Fiqih Wanita*, terj. Anshori Umar Sitanggal. Semarang: CV. Asyifa', tth.

Jumantoro, Totok. *Kamus Ilmu* Hadis. Jakarta: Bumi Aksara. 1997.

Jurjānī (al), 'Alī ibn Muḥammad. *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Kattani (al-), Muhammad ibn Abū al-Fayḍ Mawlānā Ja'far al-Ḥasanī al-Idrīsī. *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

Khallaf, Abdul Wahab. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, tth.

Khamim. *Ilmu Balaghah (Dilengkapi dengan contoh-contoh Ayat, Hadits Nabi dan Sair Arab)*. Kediri: STAIN Kediri Press, 2009.

Khaṭīb (al), Muhammad 'Ajjāj. *Al-Sunnat Qabl al-Tadwīn*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1963.

____. *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

Khirfān, Muhammad Shakhūd. "Muqaddimat" dalam Ḥusayn Muhammad al-Magrabī, *Al-Badr al-Tamām Sharḥ Bulūg al-Marām min Adillat al-Aḥkām* juz 1. Ṣan'ā': Dār al-Wafā', 2005.

Khawbūrī (al), Uthmān ibn Ḥasan ibn Aḥmad al-Shākir, *Durrat al-Nāṣiḥīn fi al-Wa'ẓ wa al-Irshād*. Surabaya: Maktabat Muhammad ibn Ahmad ibn Nabhan wa Awladih, T.Th.

Kinani (al), Abū al-Ḥasan Ali ibn Muhammd ibn 'Irāq. *Tanzīh al-Sharī'ah al-Marfū'ah 'an al-Akhbār al-Shanī'ah al-Mawḍu'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981.

Kirmani (al), *Ṣaḥīḥ Abī 'Abd Allah al-Bukhari bi Sharḥ al-Kirmāni* juz 8. Beirut: Dār al-Fikr. tth.

Madjid, Nurcholis. "Tradisi Sharh dan Hashiyah Dalam Fikih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam" dalam Budy Munawar Rahman. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

____dkk. *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2004.

Mahdi, Abu Muhammad. *Ṭuruq Takhrīj Ḥadīth Rasūl Allāh Ṣallā Allāh 'Alyh wa Sallam*. terj. Sa'id agil Husin al-Munawwar. Semarang: Dina Utama. 1994.

Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogjakarta: LkiS, 1994.

Mahrus, Imam Yahya. "Sambutan Rektor IAIT Kediri" dalam *Memori Wisuda IAIT 2011*. Kediri: Tp, tt.

Mālik Ibn Anas, al-Imām. *Al-Muwaṭṭā' bi Riwāyat Yaḥyā ibn Yahyā ibn Kathīr al-Laythī al-Andalusī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

_____. *Muwaṭṭa' Mālik* juz 3. Beirut : Dār al-Kutub al-'Arabī, 1988.

Marhumah, Emma. "Konsep Nafkah Dalam Hadis" dalam Muhammad Sodiq dan Inayah Rahmaniyah (ed.), *Perempuan Tertindas ? Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"* (Yogyakarta : PSW. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan The Ford Foundation, 2003.

Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.

Masyhuri, Aziz. *Masalah Keagamaan NU*. Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press, 1997.

Ma'shum, Saifullah (ed.). *Karisma Ulama Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*. Bandung: Mizan, 1998.

Mihron, M. Hammam (et.al). *Santri Lirboyo Menjawab : Majmu'ah Keputusan Bahtsul Masa-iel*. Kediri: Pustaka Gerbang Lama, 2010.

Mināwī (al), Muhammad 'Abd al-Ra'ūf. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr min Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr bāb al-Dāl* juz 1 dan 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Moeleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Persda Karya, 1988.

Mubārakfūri (al), Abū al-'Ulā Muhammad 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Raḥīm. *Tuḥfat al-Ahwūdhī Abwāb al-Zuhd bi Sharḥ Jāmi' al-Timrmidhi* juz 6. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth.

Mughits, Abdul. *Kritik Nalar Fikih Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2008.

Muhadjir, Noeng. *Teori Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1984.

Muhtarom HM. *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi : Resistensi Tradisional Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Munawwar, Said Agil Husin dan Abdul Mustaqim. *Asbabul Wurud Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia.* Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, T.th.

Mutahar, Ahmad. "Metode Penetapan Hukum Syuriah NU" dalam *Akademika* 1 (Februari, 1997).

Muntaha, Ahmad (et.al). *Kajian Pesantren, Tradisi dan Adat Masyarakat, Menjawab Vonis Bid'ah*. Kediri: Pustaka Gerbang Lama, 2010.

Muslim, M. Thohir (Editor). *Maslakul Murīdīn fī Natā'ijil Mubaḥitsīn, Hasil Keputusan Bahtsul Masa'il LBM PP. Lirboyo 2007-2010*. Kediri: Lajnah Bahtsul Masa-il Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien, 2010.

Nasā'ī (al), Aḥmad Ibn 'Ali ibn Shu'ayb ibn 'Ali ibn Sinān ibn Baḥr ibn Dinār. *Sunan al-Nasā'ī* juz 8. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Nasih, Ahmad Munjin. *Kaum Santri Menjawab Problematika Sosial*, *Fenomena Bahtsul Masail* Pesantren Lirboyo. Malang: UM Press, 2005.

Nasir, M. Ridlwan. *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal: Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Nawawi (al), al-Imām Muḥyī al-Dīn Yahya Ibn Sharaf. "Muqaddimah" dalam *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn Min Kalām Sayyid al-Mursalīn*. Surabaya : Dār al-'Ilm, T.th.

____. "*al-Muqaddimat*" dalam Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawi* juz 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

____. *Ṣaḥīḥ Muslim bi sharḥ al-Nawāwi* juz 1, 6 dan 18. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

____. *Al-Taqrīb wa al-Taysīr li Ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985.

Nawawi, Muhammad ibn Umar. *Sharḥ 'Uqūd al-Lujayn fī Bayān Ḥuqūq al-Zawjayn*. Edisi *Ta'līq* dan *Takhrīj*. Jakarta : Lajnat Dirāsat Kutub al-Turāth, tth.

Naysābūrī (al), Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim* juz 2, 3, 8. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.

Naysāburi (al). *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān* jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985.

Numsuk, 'Abd Allah. *Manhaj al-Imām* al-Shawkani *fī al-'Aqīdah*. Riyād : Dār al-Qalam wa al-Kitāab, 1414 H/1994 M.

Poerwadarminta, WJS. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1984.

Qarafi (al), Imam. *Al-Furūq*. Kairo: Dar al-Kutub, T.th.

Qārī, Mullā Ali (al). *Al-Asrār al-Marfū'ah fī al-Akhbār al-Mawḍū'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.

Qarḍāwī (al), Yusuf. *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah ma' Naẓrah Taḥliliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1985.

Qasṭalānī (al), Abu al-'Abbas Syihab al-Din Ahmad. *Irshād al-Sāri li Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* jilid 5. Beirut: Dar al-Fikr. 1990.

Qaṭṭān (al), Mannā'. *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Kairo: Maktabat Wahbah, 2001.

____. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Tt.: Manshūrat al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973.

Qazwini (al), Muhammad ibn Yazid Ibn Majah. *Sunan Ibn Mājah* juz 2. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tth.

Qomar, Mujamil. *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

Qoyyum, M. Ridlwan (Editor). *Hidāyat al-Mubtadi'īn fī Masā'il al-Dīn* Masalah-masalah Agama Solusi dan Penalarannya. Kediri: Lajnah Bahtsul Masa-il Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien, 1999.

Qurṭubī (al), Ibn Rushd. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* juz 2. Beirut : Dār al-Ma'rifat, 1992.

Rahardjo, Dawam. *Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1983.

____ (ed.). *Pesantren dan Perubahan*. Jakarta: LP3ES, 1985.

Rakhmat, Jalaluddin. "Ijtihad : Sulit Dilakukan tetapi Perlu", dalam *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1996.

____. "Kata Pengantar", dalam Taufik Adnan Amal. *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.

Ranuwijaya, Utang. *Ilmu Hadis*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996.

Rashid Rida, Muhammad. *Tafsīr al-Manār* juz 2. Mesir : ttp, tth.

Rāzī (al), Muhammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn Fakhr al-Dīn (w.606 H). *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb* yang popular dengan *al-Kabīr* juz 5. Beirut: Dar al-Fikr, tth.

____, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999

Ridlwan, Agus Muhammad Dahlan. *Pesantren Lirboyo Sejarah, Peristiwa, Fenomena dan Legenda*. Kediri: BPK P2L, 2010.

Rodliyana, Muhammad Dede. *Perkembangan Pemikiran Ulum al-Hadis Dari Klasik Sampai Modern*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.

Rohmaniyah, Inayah. "Penghambaan Istri Pada Suami" dalam Mochammad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.), *Perempuan Tertindas ? Kajian* Hadis-Hadis "*Misoginis*" . Yogyakarta : PSW. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan The Ford Foundation, 2003.

Rushd, Ibn. *Bidāyat al-Mujtahid* juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, tth.

Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*. Jakarta : Logos, 1999.

Ṣabbāgh (al), Muhammad. *al-Ḥadīth al-Nabawī*. Riyāḍ: al-Maktab al-Islāmī, 1972.

Sābiq, al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah* jilid 2 dan 3. Kairo: Dār al-Fatḥ li al-I'lam al-'Arabi. 1990.

Sābūnī (al), Muhammad Ali. *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* juz 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1980.

____. *al-Madkhal li Dirāsat al-Tashrī' al-Islāmī*. Damaskus: Maṭba'ah Riyaḍ, 1980.

Shafi'i (al), Muhammad ibn Idris (150-204 H). *Al-Risālat*. Beirut: Dar al-Fikr, tth.

Shahrathāni. *al-Milal wa al-Niḥal*, ed. 'Abd al-'Aziz ibn Muhammad al-Wakil. Beirut :Dar al-Fikr, t.th.

Ṣa'idi (al), 'Abd al-Muta'al. *al-Mujaddidūn fī al-Islām Min al-Qarn al-Awwal ilā al-Rābi' 'Ashar*. Kairo: Maktabat al-Adab, t.th.

Sijistānī (al), Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-Ash'ath. *Sunan Abī Dāwud* juz 1 dan 8. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

Syakur, Nazri. *Revolusi Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab dari Pendekatan Komunikatif ke Komunikatif Kambiumi*. Yogyakarta: Pedagogia, 2010.

Salaim, Peter. *The Contemporary English Indonesian Dictionary*. Jakarta: Modern English Press, 1986.

Ṣalāḥ (al), Ibn. *'Ulūm al-Ḥadīth*, Taḥqīq dan Sharh Nūr al-Dīn 'Itr. Damaskus: Dār al-Fikr, 1984.

Salih (al), Subhi. *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuhū*. Beirut: Dār al-'Ilm al-Malayīn, 1977.

Ṣan’ānī (al), Muḥammad ibn Ismā’il ibn Ṣalāḥ ibn Muḥammad al-Ḥasanī. *Subul al-Salām bi Sharḥ Bulūg al-Marām* juz 1, 2, 3 dan 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Saqqāf (al), ‘Alawā ibn Aḥmad. *Majmū’at Sab’at Kutub Mufīdah: al-Fawā’id al-Makkiyyah fī mā Yaḥtājuh Ṭalabat al-Shāfi’îyyah min al-Masā’il wa al-Ḍawābiṭ wa al-Qawā’id al-Kulliyyah*. Semarang: Maktabat Usaha Keluarga, t.th.

Sakhāwī (al). *Fatḥ al-Mughīth* juz II. al-Madīnat: Maktabat al-Salafiyyah, 1388 H).

Shakūr (al), Muḥibb Allāh ‘Abd. *Musallam al-Thubūt fi Uṣūl al-Fiqh*, dicetak bersama komentarnya, *Fawātiḥ al-Raḥamūt* juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, tth.

Shākir, Ahmad Muhammad. *Al-Bā’ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtiṣār ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Shalabi, Ahmad. *Mawsū’at al-Tārīkh al-Islāamī wa al-Ḥaḍārah al-Islāamiyyah* juz 7. Kairo: al-Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1979.

Shatibi (al). *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah* Juz 2 dan 3. Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, tth.

Shawkani (al), Muhammad Ibn Ali. *Nayl al-Awṭār Sharḥ al-Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* Juz 1, 3, 5 dan 6. Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M.

____. *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, tth.

____. *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi’ bayn Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr* Juz 2. Kairo: Dar al-Hadis, 1992.

____. *Nayl al-Awtār bi Sharḥ Muntaqā al-Akhbār* Juz 6 Terjemah KH. Adib Bisri Mustafa. Semarang: CV. Asy-Syifa’, 1994.

____. "Risalat al-Dawā' al-'Ājil fi Daf al-'Aduww al-Ṣā'il" dalam *al-Rasā'il al-Salafiyyah fī Iḥyā' Sunnah Khayr al-Bariyyah Ṣallā Allāh 'Alayh wa Sallam*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1930.

____. *al-Badr al-Ṭāli' bi Maḥāsin Man Ba'd al-Qarn al-Sābi'* juz 2. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.

Shaybāni (al), Imam Ahmad ibn Hanbal. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* juz 2 dan 6. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, 1993.

Sha'ban, Zaki al-Din. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Ta'līf al-Islāmī, 1965.

Sha'lan (al), Usman. *Niẓām Maṣraf al-zakāh wa Tawzī' al-Ghanā'im*. Riyad: t.pn, 1402 H.

Shodiq, Ahmad dkk. *Meluruskan Kesalahan Buku Putih Kyai NU*. Surabaya: Bina ASWAJA, 2011.

Shodikin, Ali, "Nafkah Dalam Hadis" dalam Emma Marhumah dan M. Al-Fatih Suryadilaga (ed.), *Memibna Keluarga Sakinah Mawaddah Warahmah Dalam* Ibng*kai Sunah Nabi*. Yogyakarta : PSW. IAIN Sunan Kalijaga dan The Ford Foundation, 2003.

Subakir, Ahmad (et.al). *Kontroversi Fatwa MUI Tentang Ahmadiyah ; Respon Tokoh Islam Atas Fatwa MUI Tentang Gerakan Ahmadiyah Indonesia*. Surabaya: eLKAF, 2007.

Sukanto. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1999.

Suprayogo, Imam. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abu Bakar. *Tanwīr al-Ḥawālik Sharḥ Muwaṭṭa' Mālik*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

____. *al-Jāmi' al-Ṣaghīr fī Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr* juz 1 - 2. Beirut: Dār al-Fikr, tth.

____. *Asbāb Wurūd al-Ḥadīth* atau *Al-Luma' fī Asbāb al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

____. *Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawāwi*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Syamsuddin, Sahiron (Ed.). *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan* Hadis. Yogjakarta: TH-Pres, 2007.

Tahhan (al), Mahmud. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Surabaya: Shirkah Bungkul Indah, 1985.

____. *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsat al-Asānid*. Riyāḍ: Maktabat al-Ma'ārif, 1991.

____. *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsat al-Asānid* (Terj. Ridlwan Nasir). Surabaya: Bina Ilmu, 1995.

Tasrif, Muh. *Kajian Hadith Di Indonesia (Sejarah dan Pemikiran)*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007.

Ṭayyib (al), Imam. *'Awn al-Ma'būd fī Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* jilid 6. Beirut : Dar al-Fikr, 1979.

Tim Kodifikasi LBM-PPL. *Dalil-Dalil Aqidah dan Amaliyah Nahdliyyah*. Kediri: LBM PPL, 2010.

Tim Sejarah BPKP2L. *3 Tokoh Lirboyo*. Kediri: BPK P2L, 2011.

Tirmasī (al), Muhammad Mahfūẓ ibn 'Abd Allāh. *Manhaj Dhawī al-Naẓar*. Beirut: Dar al-Fikr, 1974.

Tirmidhī (al), Muhammad ibn 'Isā ibn Sawrah. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ / Sunan al-Tirmidhī* juz 1, 2, 3, 4 dan 6. Bandung: Maktabah Dahlan, T.Th.

Wadud, Amina. *Qur'an and Women : Reading The Sacred Text From a Woman's Perspective,* Terjemahan Abdullah Ali dengan judul : *Qur'an Menurut Perempuan : Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*. Jakarta : Serambi Ilmu Semestea, 1999.

Wahid, Abdurrahman."Dilemma Pendekatan Tarikh, Amar bin Yasir Ternyata Amirul Intel," dalam *Aula,* no. 4, tahun XVIII, April, 1996.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1985.

Zadittaqwa, Muhammad. *Pencerah Kitab Kuning : Jawaban dan Solusi Permasalahan Umat.* Kediri: Lirboyo Press, 2011.

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU : Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zahw, Muhammad Abū. *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithū*n. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tth.

Zamakhshari (al). *Al-Kashshāf* juz 1. Beirut: Dar al-fikr, tth.

Zein, Ma'shum. *Zubdah Ushul al-Fiqh, Pengantar Memahami Tashil Ath-Thuruqot*. Jombang : Darul Hikmah, 2008.

Zuhayli (al), Wahhab. *al-Fiqh al-Islāmi wa adillatuh* juz 4 dan 9. Damaskus: Dār al-Fikr. 1989.

____. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* juz I dan II. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.

Jurnal :

Hamim, Thoha. “Ru’yah Dapat Dipertanggung jawabkan,” Tulisan Kedua, dalam *Aula,* 04, Tahun ke-20, April, 1998.

Hasan, A. Halim. “Tafsir al-Manar dan Pengaruhnya 2” dalam *Pandji Masyarakat,* 15, Februari, 1960.

Hidayatullah, A. Nasich. “Ibn Ḥajar al-'Asqalāni dan Peranannya dalam Pengembangan Hadis”, *Antologi Kajian Islam* Vol. 11. Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel.

Mutahar, Ahmad. “Metode Penetapan Hukum Syuriah NU,” dalam *Akademika* 1 Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Februari, 1997.

Nahidl (al), Nunu Ahmad. “Pesantren dan Dinamika Pesan Damai” dalam *Edukasi* Vol. 4 Nomor 3. Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag.RI, 2006.

Disertasi :

Ali, Nizar. “Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Sharh Hadis (Kajian atas Kitab Shahih Muslim bi Sharh al-Nawawi)”. Disertasi-- Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007.

Anam, Ahmad Saiful. “Kriteria Kesahihan Hadis Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyah (Telaah Kritis Terhadap Hadis-Hadis dalam kitab Al-Manar al-Munif fi al-Shahih wa al-Dha’if). Disertasi--Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2002.

Arifin, Zainul. “Hadith-Hadith dalam Daqa’iq al-Tafsir karya Ibn Taimiyah (Studi terhadap kualitas sanad Hadis)”. Disertasi--Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1999.

Danarto, Agung. “Kajian Hadith di Indonesia Tahun 1900-1945 (Telaah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadith”. Penelitian--: Proyek Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999/2000.

Fitria, Riri. “Hadis Batas Aurat Muslimah dalam Pandangan al-Albaniy”. Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2011.

Hanafi, Yusuf. “Perkawinan Anak di Bawah Umum (Nikah al-Saghirah) dalam Islam: Studi Kontroversi Hadis Perkawinan Aishah”. Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2010.

Idri. ”Kriteria Hadis Mawdu’ Oleh Ibn al-Jawzi (Kajian terhadap Kitab al-Mawdu’at)”. Disertasi--Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2004.

Ka’bah, Rifyal. “Keputusan Lajnah Tarjih Muhammadiyyah dan Lajnah Bahsul Masa’il NU Sebagai Keputusan *Ijtihad Jama’i* di Indonesia”. Disertasi Doktor, Universitas Indonesia, Jakarta, 1998.

Khoiriyah, Umi. “Hadith-Hadith tentang Kepemimpinan Publik Bagi Perempuan dalam al-Kutub al-Sittah”. Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2010.

Kusaeri, Atjeng Achmad. “Telaah atas Sanad Hadith-Hadith dalam Kitab I’anat al-Talibin (Studi tentang Kualitas Sanad Hadis pada Jilid IV)”. Disertasi--Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1998.

Marmazi. "Konsep Pendidikan Dalam Kitab Ta'lim al-Muta'allim Karya Az-Zarnuji dan Aplikasinya di Pondok Pesantren Al-Falah Ploso Mojo Kediri". Disertasi-Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1995.

Masrur, Ali. "Asal-Usul Hadis (Telaah atas Teori Common Link G.H.A. Juyn Bool)". Disertasi--Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Muhibbin. "Telaah Ulang atas Kriteria Kesahihan Hadis-Hadis al-Jami' al-Shahih". Disertasi--Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

Najwah, Nurun. "Rekonstruksi Pemahaman Hadith-Hadith Perempuan". Disertasi--Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Nasir, M. Ridlwan. "Dinamika Sistem Pendidikan Pondok Pesantren (Studi di Pondok-Pondok Pesantren Kabupaten Jombang Jawa Timur". Disertasi--Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1994.

Nirwana, Dzikri. "Kualitas dan Kehujjahan Hadith-Hadith Pra Kenabian (Studi Kritis Hadith-Hadith Sirah dalam al-Tabaqat al-Kabir Karya Ibn Sa'd). Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2010.

Safri, Edi. "Al-Imam al-Syafi'i : Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif". Disertasi--Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1990.

Saifuddin. "Hadis-Hadis Ekskatologi dalam Kitab Jami' al-Turmuzi: Studi Kritis tentang Kualitas Sanad Hadis". Disertasi-Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1997.

Suryadi. "Metode Pemahaman Hadis Nabi (Telaah atas Pemikiran Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardhawi)". Disertasi--Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Wahid, Ramli Abdul. "Takhrīj Hadis-Hadis dalam Kitab Fiqh as-Sunnah : Studi tentang Kualitas Hadis Masalah Jual Beli, Makanan dan Pakaian". Disertasi--Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1998.

Hasil Penelitian :

Khamim. "Penggunaan Hadis Dalam Penetapan Hukum Islam di Pesantren (Studi Terhadap Penerapan Metode Manhaji dalam Bahts al-Masa'il Di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri)". Laporan penelitian Individual--STAIN Kediri, 2011.

Dokumen :

Dokumen Keputusan Bahtsul Masa-il Kubro IV LBMP2L Komisi A tahun 2012.

PBNU, *Keputusan Muktamar NU XXVII ...*, 10; *Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Bandarlampung*

"Pedoman Kerja LBM P2L" dalam *Hasil Sidang Harian I*. Kediri: LBM PPL, 2011.

Profil Pondok Pesantren Fathul 'Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri Tahun 2012.

Profil Pondok Pesantren Darus Salam Sumbersari Kencong Kepung Kediri tahun 2012.

Profil Pondok Pesantren Salafiyyah Mahir Arriyadl Ringinagung Keling Kepung Kediri tahun 2012.

Tasrif, Muh. “Pengembangan Model Studi Hadis : Telaah Epistemologis terhadap Studi Hadis di IAIN Sunan Ampel Surabaya”, dalam http://isjd.pdii.lipi.go.id/admin/jurnal/74083152.pdf, 18 Februari 2012.

Prawiro, Teguh. “Al- Kutub Al-Mu’tabarah dan Problem Keagamaan” dalam http://centerissal.blogspot.com/2007/04/al-kutub-al-mutabarah-dan-problem.html, tanggal 15 Desember 2012.

“Pendidikan Pondok Pesantren Tradisional di Indonesia”, http://blog.re.or.id/pendidikan-pondok-pesantren-tradisional-di-indonesia. htm, tanggal 2 April 2012.

ESA, Muhammad. “Mengukuhkan Struktur Keilmuan Pesantren dalam Kurikulum Integral Pesantren Al-Quran Babussalam”, http://rumahsantri.multiply.com/journal/item/10/Mengukuhkan_Struktur_Keilmuan_Pesantren, tanggal 2 April 2012.

“Hak Waris pada Keluarga Beda Agama Masih Diperdebatkan”, http://www.hukumonline.com/berita/baca/hol13853/hak-waris-pada-keluarga-beda-agama-masih-diperdebatkan, March 23, 2012.

http://lbm.lirboyo.net/lajnah/profil-lbm/ (3 juli 2012).

http://lbm.lirboyo.net/kontroversi-putusan-mk-tentang-anak-di-luar-nikah/(14 Mei 2012).

RIWAYAT HIDUP

A. Data Diri

Nama	:	Dr. Khamim, M.Ag.
Tempat, tanggal lahir	:	Demak, 24 Juni 1964
Pekerjaan	:	PNS (Dosen)
Pangkat/Golongan	:	Pembina / IV/a
Jabatan Fungsional	:	Lektor Kepala pada Jurusan Syari'ah STAIN Kediri
Alamat Rumah	:	Dusun Gading Desa Gadingmangu Perak Jombang
Alamat Kantor	:	Jl. Sunan Ampel 07 Ngronggo Kediri
HP./E-mail	:	085856116234 / khamim.musa@yahoo.com

B. Data Keluarga

Ayah/Ibu Kandung	:	H. Musa (alm.) Hj. Amanah
Ayah/Ibu Mertua	:	Muflich Mahfudh Choti'ah
Istri	:	Binti Masruriyah
Anak	:	Durrotun Nafisah (Semester VII Jurusan Bahasa dan Sastera Arab UIN Maliki Malang) Muhammad Fathul Aziz (Kelas V Kulliyyat al-Mu'allimin PM. Darul Ihsan Payaman Nganjuk)

Hammad Isyraqun Najah (Kelas V MI Sunan Giri Gadingmangu Perak Jombang).

C. Riwayat Pendidikan

1. SDN Tlogodowo Wonosalam Demak, tahun 1977
2. Madrasah Diniyyah Futuhiyyah Tlogodowo Wonosalam Demak, tahun 1977
3. MTs. NU Bintoro Demak, tahun 1978
4. Pondok Pesantren Al-Ishlah Sempalwadak Demak, tahun 1978
5. MI Pondok Pesantren Al-Ma'ruf Bandungsari Ngaringan Purwodadi, tahun 1979
6. MTs. Pondok Pesantren Al-Ma'ruf Bandungsari Ngaringan Purwodadi, tahun 1982
7. MTs.N Kayen Pati, tahun 1983
8. Pondok Pesantren APIK Kauman Kajen Margoyoso Pati, tahun 1982
9. MA. Khoiriyah Waturoyo Margoyoso Pati, tahun 1985
10. SMA. Kusuma Margoyoso Pati, tahun 1985
11. MAN. Semarang, tahun 1985
12. Pondok Pesantren Sirojul Huda Waturoyo Margoyoso Pati, tahun 1985
13. S1 IAIN Sunan Ampel, Fakultas Syari'ah Jurusan Tafsir Hadis, tahun 1990
14. Pondok Pesantren Yanabi'ul 'Ulum wal Hikam Sidoresmo Dalam Surabaya, tahun 1985-1991
15. Pondok Pesantren Darul 'Ulum Rejoso Peterongan Jombang, tahun 1992
16. S1 UNDAR Fakultas Tarbiyah Jurusan PAI, tahun 1997

17. S2 IAIN Sunan Ampel, Konsentrasi Syari'ah, tahun 2001
18. S3 IAIN Sunan Ampel, Dirasah Islamiah, tahun 2013

D. Riwayat Pekerjaan

1. Penata Muda Tingkat I, III/b, Tenaga Pengajar STAIN Kediri, tahun 2002
2. Penata Muda Tingkat I, III/b, Assisten Ahli STAIN Kediri, tahun 2005
3. Penata, III/c, Assisten Ahli STAIN Kediri, tahun 2007
4. Penata Tingkat I, III/d, Lektor pada Jurusan Syari'ah STAIN Kediri, tahun 2009.
5. Pembina, IV/a, Lektor Kepala pada Jurusan Syari'ah STAIN Kediri, tahun 2014.

E. Karya Ilmiah :

1. Buku :

- Menapak Jejak Kaum Sufi (Terjemahan Kitab *Kifāyat al-Atqiyā'*), Penerjemah Kedua bersama Kholis Aziz (Dunia Ilmu Surabaya Tahun 2000)
- Pedoman Sholat Lengkap dengan Dasar-Dasarnya, Penulis Kedua bersama Prof. DR. HM. Ridlwan Nasir, MA. (Diantama Press Surabaya Tahun 2005)
- Ilmu Balaghah (Dilengkapi dengan contoh-contoh Ayat, Hadits Nabi dan Sair Arab), Penulis Pertama bersama DR. H. Ahmad Subakir, M.Ag (STAIN Kediri Press Tahun 2009, ISBN 978-97916858-2-5)
- "Agama, Etos Kerja dan Perilaku Bisnis : Sebuah Potret Dialektika dalam Realitas" dalam *Ekonomi Islam dan Keadilan Sosial*, Penulis kedua bersama Prof. DR. Dja'far (STAIN Kediri Press Tahun 2011, ISBN : 978-602-8167-39-9).

2. Penelitian :

- Hadis-Hadis Kafarat Nazar Dalam Kitab Sunan Ibn Majah (Studi Analisa Kualitas Hadis) (Skripsi Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya), 1990
- Pemikiran Imam Al-Ghozali tentang Pendidikan Islam dalam Kitab Ihya' 'Ulum al-Din (Skripsi Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah UNDAR Jombang), 1997
- Hadis-Hadis Kitab *Fatḥ al-Mu'īn* Karya Al-Malībārī (Studi *Takhrīj al-Hadīth* dan Aplikasi Kehujjahannya Dalam Fikih) (Tesis PPS. IAIN Sunan Ampel Surabaya), 2001
- Kitab Tafsir *Jawāhir al-Qur'ān* Karya Al-Ghazali (Studi Tentang Kualitas Kitab Tafsir) (Penelitian Individual), 2005
- Hadits-Hadits tentang Keutamaan Puasa Hari *'Āshurā'* (Studi *Takhrīj al-Ḥadīth* Dalam Kitab *Tanbīh al-Ghāfilīn* Karya Abu al-Layth al-Samarqandi) (Penelitian Individual), 2005
- Hadits-Hadits Tentang Bolehnya Melebihkan Pembayaran Hutang Bagi Debitur (Studi *Takhrīj al-Ḥadīth* dan Aplikasi Kehujjahannya dalam Kitab *Fatḥ al-Mu'īn* Karya Al-Malibari) (Penelitian Individual), 2005
- Gender Dalam Kitab *Al-Muhadzdzab* Karya Al-Syirazi (Penelitian Individual), 2006
- Tanggungjawab Suami Terhadap Nafkah Keluarga : Tinjauan Ulang Terhadap Interpretasi Ulama' (Penelitian Individual), 2006

- Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Efektivitas Pengendalian Biaya Pada PTS (Studi Pada Perguruan Tinggi Swasta Dengan Tinjauan Aspek Anggaran PTS di Kediri (Penelitian Kolektif), 2007
- Amal Shaleh dan Etos Kerja Warga LDII Burengan Kota Kediri (Penelitian Kolektif), 2008
- *Takhrīj al-Ḥadīth* Riwayat Ibn Majah Tentang Larangan Menyembunyikan Cacat Barang Dagangan (Penelitian Individual), 2009
- Fikih Hadits Sebuah Model Dalam Kajian Fikih (Penerapan Metode *Istinbāṭ* Hukum Al-Shawkani Dalam Kitab *Nayl al-Awṭār*) (Penelitian Individual), 2010
- Penggunaan Hadits Dalam Penetapan Hukum Islam Di Pesantren (Studi Terhadap Penerapan Metode *Manhaji* dalam *Bahts al-Masa'il* Di Pondok Pesantren Lirboyo Kota Kediri) (Penelitian Individual), 2011
- Waris Beda Agama (Reinterpretasi Hadis tentang Waris Beda Agama Menuju Fiqh yang Humanis dan Demokratis) (Penelitian Individual), 2012
- Dinamika Kajian dan Penggunaan Hadis di Pesantren Salaf dalam Penetapan Hukum Islam (Studi pada Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi-ien Lirboyo Kediri) (Disertasi PPS. IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2013).
- Kontribusi Pesantren *Salaf* Dalam Memperkuat Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* di Kediri (Studi Terhadap Kajian dan Penggunaan Hadis di Pesantren *Salaf* Kediri) (Penelitian Individual), 2014.

N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926